TOMO XCV ENERO A DICIEMBRE 2020



ANALES DE LA ACADEMIA DE GEOGRAFIA E HISTORIA DE GUATEMALA

AÑO XCVI	GUATEMALA, ENERO A DICIEMBRE DE 2020	TOMO XCV

3ª avenida 8-35, zona 1
01001 Guatemala, C. A.
Tels. 22323544 - 22535141
acgeohis@gmail.com
www.academiageohist.org.gt

SUMARIO

Órgano oficial de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, registrado como correspondencia de segunda clase en la Administración de Correos de Guatemala, el 16 de enero de 1930, con el número 8. La responsabilidad del contenido de los artículos compete a sus autores. ISSN 0252-337X

ACADEMIA DE GEOGRAFIA E HISTORIA DE GUATEMALA
Fundada el 15 de mayo de 1923

JUNTA DIRECTIVA 2019-2020

JUNTA DIRECTIVA 2020-2021

ACADÉMICOS NUMERARIOS AL AÑO 2020
(POR ORDEN DE ANTIGÜEDAD)

Jorge Mario García Laguardia
Jorge Luján Muñoz
Carlos Alfonso Álvarez-Lobos V.
Carlos Navarrete Cáceres
María Cristina Zilbermann de Luján
Hernán del Valle Pérez
Ana María Urruela de Quezada
Federico Fahsen Ortega
Siang Aguado de Seidner
Guillermo Díaz Romeu
Regina Wagner Henn
Dieter Lehnhoff
Juan José Falla Sánchez
Linda María Asturias de Barrios
Oswaldo Chinchilla Mazariegos
Bárbara Arroyo López
Barbara Knoke de Arathoon
René Johnston Aguilar
Rodolfo Mac Donald Kanter
Edgar Salvador Gutiérrez Mendoza
Ricardo Bendaña Perdomo *s.j.*
Miguel von Hoegen
Francisco Pérez de Antón
Miguel Francisco Torres Rubín
José Molina Calderón
José Edgardo Cal Montoya
Oscar Gerardo Ramírez Samayoa
Jorge Antonio Ortega Gaytán
Héctor Leonel Escobedo Ayala
Coralia Anchisi de Rodríguez
Edgar Fernely Chután Alvarado
Sergio Francisco Romero Florián
Edgar Humberto Carpio Rezzio

P r e s e n t a c i ó n

A pesar de los inconvenientes que ocasionó la pandemia del COVID, a los autores y editores nos complace presentarles un nuevo tomo, correspondiente al número 95 del año 2020.

Este volumen inicia con la sección de Historia, en la que se incluye el artículo “Sistemas hidráulicos coloniales en Santiago de Guatemala”, escrito por el académico honorario Rodrigo Aparicio Roselló y por el académico numerario René Johnston Aguilar. En él se describen e ilustran los sistemas utilizados para la captación, transporte o canalización y distribución de agua hacia la ciudad de Santiago y a algunos pueblos circundantes. Así mismo, se incluye el estudio “Rogativas a Jesús Nazareno de la Merced, en los años 1784, 1789 y 1801”, por el académico numerario Oscar Gerardo Ramírez Samayoa, en el cual da a conocer la celebración de constantes rogativas en Santiago y en la Nueva Guatemala debido a las catástrofes que la asolaron.

En la sección de Etnohistoria aparece el artículo “San Mateo Ixtatán: dos danzas tradicionales, Moros y cristianos y El venado”, por el académico numerario Carlos Navarrete Cáceres, que aborda interesantes aspectos de las danzas populares guatemaltecas y, particularmente de estas dos danzas investigadas.

En cuanto a las actividades académicas, se incluyen tres trabajos de ingreso. El primero, “Historial humanístico de la Universidad de San Carlos de Guatemala” por José Mata Gavidia, en el que se refiere al origen y evolución de dichos estudios y se realza el hecho de que Guatemala tiene una gloriosa tradición humanística. Es de hacer notar que el licenciado Mata Gavidia ingresó como miembro numerario en 1945, pero por razones que se desconocen, su trabajo no fue publicado en su oportunidad, debido a ello, se incluye un “Proemio” escrito por la académica numeraria Ana María Urruela de Quezada. Posterior-

mente, se publica la respuesta al mencionado trabajo de ingreso que pronunció el académico numerario Pedro Pérez Valenzuela. El segundo es el escrito por el doctor John F. Chuchiak IV, que presentó cuando ingresó como académico correspondiente, que se titula "Éxitos efímeros: el Provisorato de Indios en el Obispado de Guatemala y la extirpación de idolatrías, 1540-1620", trabajo amplio e ilustrado, que permite conocer cómo se desarrollaba la justicia eclesiástica en el reino de Guatemala para castigar a los indígenas por sus prácticas idólatras. Luego se reproduce "Talleres de obsidiana de El Chayal: un patrimonio prehispánico en riesgo", con el cual ingresó como académico numerario el doctor Edgar Humberto Carpio Rezzio, en el que trata sobre la existencia y aprovechamiento de estos numerosos yacimientos desde épocas muy tempranas, así como la situación de vulnerabilidad en que se encuentran ante factores que amenazan su permanencia. La respuesta a dicho trabajo estuvo a cargo del académico René Johnston Aguilar.

A continuación, se incluyen las palabras preparadas por los académicos Carlos Alfonso Álvarez-Lobos Villatoro y Ana María Urruela de Quezada, con motivo del homenaje que me hizo la Asociación Gremial de Editores de Guatemala y FILGUA, al dedicarme la XVII Feria Internacional del Libro en Guatemala.

Sigue la nota necrológica dedicada a la recordada académica Siang Aguado de Seidner (1941-2020), redactada por la académica numeraria Barbara Knoke de Arathoon.

Se cierra la revista con la memoria de labores correspondiente a 2019-2020, y las normas e instrucciones para publicar artículos en *Anales*.

Para finalizar, dejo constancia de mi agradecimiento a nuestros colegas académicos numerarios, correspondientes y honorarios por sus valiosas contribuciones y reitero mi agradecimiento al coeditor Gilberto Rodríguez Quintana y su asistente Patricia Verónica Roca García.

Jorge Luján Muñoz
Editor

Sistemas hidráulicos coloniales en Santiago de Guatemala

Rodrigo Aparicio Roselló*
René Johnston Aguilar**

Resumen

Los sistemas o conjunto de sistemas hidráulicos son aquellos que permiten la captación, transporte o canalización y distribución de agua en las poblaciones o la irrigación agrícola de agua potable en forma de flujo continuo, desde un lugar en el que está accesible en la naturaleza, hasta un punto de consumo distante.

Los sistemas de captación, conducción y distribución de agua hacia Santiago de Guatemala fueron obras de ingeniería que introdujeron los españoles, los cuales fueron una adaptación de las obras de ingeniería árabes y romanas y que fueron utilizados en España.

En Santiago de Guatemala hubo siete sistemas distintos que le distribuían agua a la ciudad y a algunos pueblos circundantes para abastecer de este líquido a fuentes, letrinas, estructuras religiosas, casas particulares, molinos, etc. Cada uno de estos sistemas, con su propio sistema de captación, conducción y distribución del vital líquido, se describirán brevemente debido a lo complejo de cada uno de ellos. Veremos que fueron unas obras de ingeniería monumentales tomando en cuenta la densidad de la población de la época.

* Académico honorario.
** Académico numerario.

Introducción

El propósito de este ensayo es explicar brevemente la historia y como funcionaron los sistemas hidráulicos coloniales.

En el contorno de la ciudad y cercanías había abundantes fuentes de agua provenientes de las laderas de las montañas. Las principales eran los nacimientos de ríos y arroyos cercanos a San Juan Gascón, Jocotenango, Santa Ana y otros. De las cuencas bajaban varios arroyos y ríos, los principales eran el Guacalate o Magdalena y el Pensativo.

Del flujo de agua de manantiales a nivel de la ciudad generalmente no se utilizaba para captarla y distribuirla. Sí se utilizaba para darle energía hidráulica a molinos y trapiches en los contornos de la ciudad y en algunos de los pueblos cercanos.

Debido a la topografía del valle y de su periferia, la ciudad y algunos de los pueblos más importantes de sus proximidades están localizados a distintos niveles de altura y contaban con sus propias fuentes de agua. Por estas y otras circunstancias hubiera sido difícil y más costoso abastecerlos de agua por medio de un solo sistema, a algunas de las poblaciones cercanas más importantes les fue construido su propio sistema de distribución de agua. Durante la colonia se construyeron más de estos sistemas en lo que fue Santiago en el Reino de Guatemala.

En este ensayo se presentan algunas de las muchas fotografías que fueron tomadas por los autores entre los años de 1988 al 2000 al ir caminado por el valle del Panchoy, por las montañas y volcanes de la cuenca del Guacalate y por las calles de la propia Antigua. Muchas de las estructuras de los sistemas hidráulicos que fueron fotografiadas ya están destruidas o ya desaparecieron.

Tecnología de acueductos romanos y españoles

La tecnología para la construcción de los acueductos coloniales es producto de antecedentes históricos tanto prehispánicos[1] como los provenientes de Roma y de España.

Roma fue indudablemente una civilización del agua. La tecnología que desarrolló para su captación, distribución y consumo no encuentra parangón hasta nuestro mundo contemporáneo. Es cierto que en las ciudades griegas se construyeron sistemas de túneles, galerías o cisternas, a veces de dimensiones considerables, pero quedan muy lejos de los impresionantes acueductos que los romanos, con sus grandes dotes para la ingeniería y la arquitectura, sembraron a lo largo y ancho de su Imperio. Fueron uno de los máximos ejemplos de las grandes obras públicas, que los romanos consideraron siempre prioritarias; pero, también, con su masa imponente y el mensaje de dominio sobre la naturaleza que transmitían, fueron símbolos de la avanzada civilización de Roma, además de vehículos propagandísticos de su poder y el de su emperador. El sabio y arquitecto romano Marco Lucio Vitruvio, en el capítulo octavo de su obra *Los Diez Libros de Arquitectura*, describe como deben de construirse los acueductos, así como Juanelo Turriano en el s. XVI y otros autores españoles contemporáneos.[2]

1 De acueductos prehispánicos en Guatemala hay varios trabajos publicados. El más obvio es el Montículo de la Culebra en la ciudad de Guatemala, tema que está fuera del alcance de esta publicación.

2 Para ver como construían los acueductos en España ver a: Marco Lucio Vitrubio. *Los Diez Libros de Arquitectura*. En: aparejadoresacc.com › wp-content › uploads › Vitruvio_Polion_Marco, Libro Octavo, Capitulo 6, pp. 110 en adelante. Sitio visitado 1 de septiembre 2020; Juanelo Turriano *Los veintiún libros de los ingenios y máquinas. Obra completa. 1556*. En: https://issuu.com/juanelotu rriano/docs/21librosingeniosymaquinas_presentacion, la construcción de acueductos lo describe en el Tomo II Libro 6; y en Elena Sánchez López y Javier Martínez Jiménez. *Los Acueductos de Hispania, construcción y abandono*. Colección Juanelo Turriano de la Historia de la Ingeniería. 2016. Hay mucha otra literatura al respecto.

También sirvieron para alimentar las fuentes ornamentales y públicas, las termas y los espectáculos. Los acueductos se crearon para atender todas estas necesidades. Cuando se menciona la palabra acueducto pensamos de inmediato en las impresionantes construcciones de Segovia, Mérida o Tarragona, por limitarnos a España, pero las arquerías monumentales eran sólo una parte del sistema de abastecimiento hidráulico, cuyo objetivo era traer el agua desde fuentes y manantiales que podían hallarse a más de 50 kilómetros de distancia.[3]

Juanelo Turriano fue un enciclopédico del siglo XVI; si bien nació en Cremona, Italia, a principios de ese siglo, su magna obra la desarrolló en España, fue considerado la cumbre del saber del Renacimiento en tecnologías hidráulicas. En 1556 fue llamado a la corte de Carlos I, donde fue relojero, matemático, astrónomo, astrólogo, escribió sobre temas militares, participó en las reformas del calendario, construyó las campanas del Monasterio El Escorial, y muchos otros inventos. En ese libro trata sobre los acueductos, el Tomo II trata exclusivamente sobre la construcción de diques, canales de agua, túneles, los cálculos de la pendiente de los canales de los acueductos, cajas de agua, desarenadoras, etc. Esta información la usaron los españoles para la construcción de acueductos en España y en sus colonias americanas.[4]

Sobre el tema hay mucha información publicada en España y en los países que fueron sus colonias hispanoamericanas.

---

3 Sobre la tecnología de Roma en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/acueductos_8592; y *Los acueductos de Roma*. Sexto Julio Frontino. CSIC, Madrid, 1985. Sitio visitado el 20 de julio de 2021.

4 Juanelo Turriano, *Los veintiún libros de los ingenios y máquinas*. 1556. Obra completa. En: https://biblioteca.juaneloturriano.com /Record/Xebook1-3670/Read?_=5689EE4E-DA3F-3F05-B1F6-780CD4BA75 30. Sitio visitado el 30 de agosto de 2021.

Cómo funcionaban esos sistemas

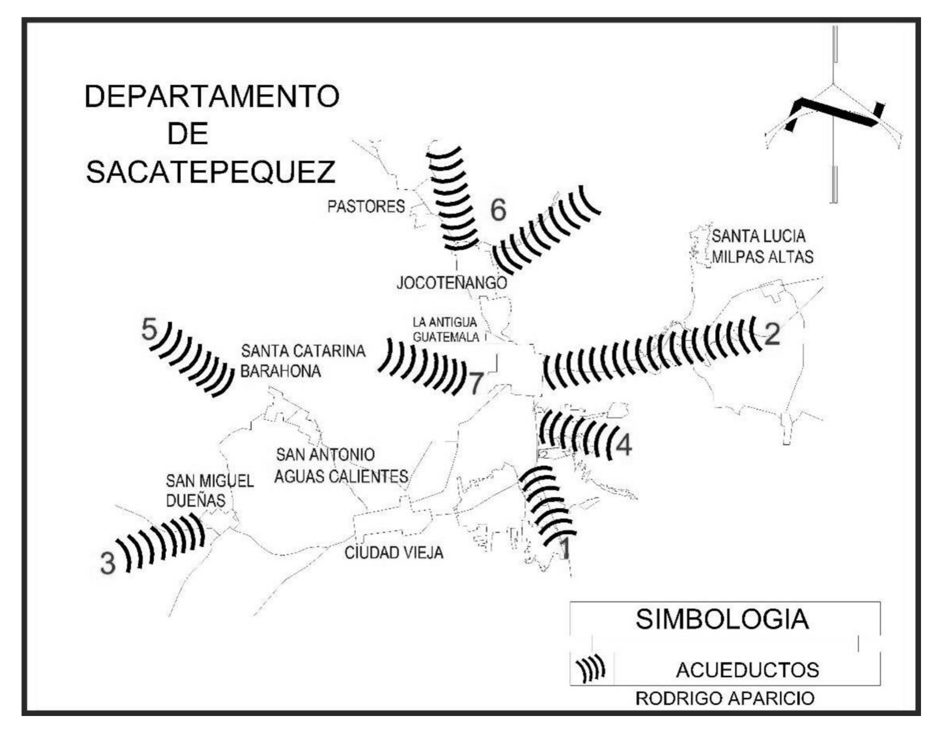
Los tanques de captación normalmente se ubicaban en lugares altos; luego, por gravedad y otros tipos diversos de estructuras complementarias, se conducía el líquido desde la parte más alta a la más baja, salvando accidentes naturales o artificiales del terreno. El agua de los acueductos se suministraba a diferentes consumidores finales tales como: fuentes, letrinas, estructuras religiosas, casas particulares, etc. También servía para accionar los molinos hidráulicos o para irrigar sembradíos. Durante su trayectoria había estructuras, llamadas cajas, que servían para mantener una velocidad controlada del flujo, como desarenadoras; o para distribuir el flujo en distintas direcciones. Estas se describirán brevemente más adelante.

Los siete acueductos que abastecían a la ciudad y pueblos vecinos

Los acueductos permitían que el agua se moviera por gravedad por medio de una ligera gradiente de descenso global dentro de conductos de mampostería y cerámica. Cuanto mayor la pendiente, o gradiente, más rápido el flujo. La mayoría de los conductos seguían el contorno de la tierra, esquivando los obstáculos o si era necesario por medio de un túnel. Al llegar a la ciudad el flujo se conectaba a tubería de barro cocido enterrada bajo la superficie y para su protección se colocaban dentro de taujías, que son cajas de ladrillos y mampostería con el que se cubren las cañerías.[5] Como veremos más adelante, hubo un octavo, pero este solo abasteció internamente a la finca Retana.

---

5 Sobre el tema de los acueductos en Santiago de Guatemala algunas obras importantes para consultar son: la tesis de Juan Carlos Ramírez, *El abastecimiento de agua en Santiago, capital del Reino de Guatemala: un estudio histórico arqueológico*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Arqueología. Universidad de San Carlos de Guatemala. 2006; Stephen Webre. “Water and Society in a Spanish American City: Santiago de Guatemala, 1555-1773”, en *Hispanic American Historical Review* 70:1. 1990; Alberto Garín y Loren Lemus. “Las instalaciones hidráulicas del convento de Capuchinas, en Antigua Guatemala”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, 3ª época, No. 36, enero-abril de 2016,



1. Los acueductos que fueron localizados. RAR 1999.

En el plano de los acueductos coloniales[6] están representados los siete sistemas que abastecían a la ciudad y a algunas poblaciones cercanas, de la siguiente manera: 1 acueducto de San Juan Obispo; 2 acueducto de Las Cañas; 3 acueducto de San Miguel Dueñas; 4 acueducto de Santa Ana; 5 acueducto de Santa Catarina Barahona; 6 acueducto de Pamputic; 7 acueducto de Santa Catarina Bobadilla. El acue-

pp. 6-28; Alberto Garín, Carmen María Mejía, Ana Lucía Ortiz. "Las Instalaciones Hidráulicas de la Casa Popenoe." *XXVII Simposio de Investigaciones arqueológicas en Guatemala 2013* (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, 2014), pp. 219-234. Sobre este tema hay mucha información en Internet.

6 El plano de los acueductos fue dibujado por Rodrigo Aparicio Roselló (RAR) en 1999.

ducto que hubo en la finca Retana fue solo para su propio uso, este no está en el plano por desconocerse su recorrido, pero debió ser de poca envergadura.

Desde hace muchos años estos acueductos ya no funcionan y sus restos han sido abandonados y están en franco deterioro. Se teme que la modernización termine con destruir lo que queda de ellos para construir estructuras modernas, como ha sucedido con muchas otras estructuras coloniales en toda Guatemala.

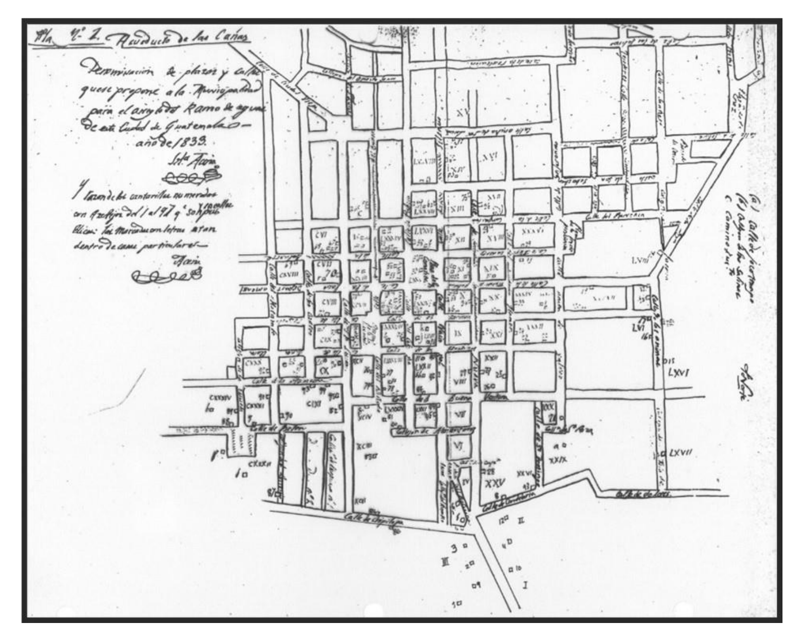
El sistema de acueductos eran propiedad del ayuntamiento de la ciudad, quien los construía, administraba y les daba mantenimiento. Para ello se elegían a dos funcionarios, un mayordomo y un fontanero. El día de las elecciones para alcaldes del ayuntamiento, también se elegía al Mayordomo de la ciudad, que recaía en un vecino por el periodo de un año, cuya función era controlar económica y administrativamente la captación de las rentas del Cabildo y debería dar cuenta cada fin de año o cuando una comisión lo requería, participaba en las reuniones del Cabildo, pero no tenía derecho a voto. Los mayordomos eran personas de confianza para controlar, administrar y regular los fondos de la comuna; el mayordomo de aguas era también el encargado de la distribución del agua. Hubo otros mayordomos con atribución específica y jerarquía menor, por ejemplo, el mayordomo del hospital, de la Iglesia mayor, del Monasterio de Monjas, de aguas, etc. y otros que iban surgiendo conforme iban aumentando las atribuciones del Cabildo de la ciudad. El Alarife o Fontanero Mayor era el encargado de la construcción y mantenimiento de las acequias, taujías, fuentes, pilas y sistemas de distribución de agua.[7]

De todos los acueductos que se construyeron durante la colonia hubo algunos que le llevaban el agua a pueblos con poca densidad de población, ejemplo de ello es que a finales del siglo XVII en un docu-

---

7 Para conocer cómo funcionaba el sistema de administración en esa época, ver: René Johnston Aguilar “El Criollo: su participación en la administración de Santiago de Guatemala, siglo XVIII, *Revista Anales* (San Salvador, El Salvador: Museo de Antropología “Dr. David J. Guzmán”, 2017), No. 56 y en *Instituciones con poder político durante la colonia,* https://independent.academia.edu/ReneJohnstonAguilar.

mento de 1688 en que menciona a San Juan del Obispo, se describe lo siguiente: "…uno de los dos pueblos grandes, es este de San Juan, cabecera de una de las dos doctrinas. Tiene entre hombres y mujeres 700 personas de confesión, todos indios a quienes se administra en la lengua materna llamada kacchiquel… El pueblo de San Bartolomé Carmona,[8] de indios kaqchiqueles, dista un cuarto de legua de este de San Juan, tiene 110 personas de confesión…". En ese documento también se describen a otros pueblos con densidad de población muy baja.[9] El valor y el esfuerzo para construir acueductos para surtir a esas pequeñas poblaciones debió ser muy alto en relación con la población, además de servir para regar plantaciones. Eso dice mucho de la administración política de esa época porque debieron ser obras muy costosas.



2. Plano de las cajas de agua del acueducto de Las Cañas. 1833. AHMAG.

8 Pueblo desaparecido debido a un aluvión, del cual aún existen ruinas.

9 AHAG. Fondo diocesano, Secretaría de Gobierno Eclesiástico. Franciscanos. Informe del Provincial de la Orden. Año 1688, F3v y F4v.

La distribución del agua se hacía por medio de cajas de distribución (o cajas de agua), que también servían para aminorar la fuerza con que se conducía el agua proveniente de diferentes taujías. El agua era conducida por tuberías de barro donde era dirigida hacia la parte superior de cada caja, al llegar al límite hidrostático[10] se rebalsaba y en los alrededores del tubo principal, cuya función también era la de permitir que escapara la acumulación del aire tanto del tubo de entrada como los de salida. A la altura del nivel hidrostático se colocaban tubos para surtir las conexiones domiciliares y las tuberías para abastecer a fuentes, pilas, etc.[11]

Desde 1555 el cabildo decidió que era necesario introducir agua a la ciudad por medio de un acueducto, el primero en construirse fue el Acueducto de Las Cañas, también conocido como el de San Juan Gascón.[12] A partir de 1573, el concejo municipal de Santiago tomó el control de la distribución de agua dentro de los límites de la ciudad. Los ramales construidos, entre los siglos XVI y XVII, consistían en dos acueductos, San Juan Gascón y Pamputic, que alimentaban 7 fuentes, 21 edificios públicos y 168 residencias privadas a finales del siglo XVII.[13]

En el Archivo Histórico Municipal de Antigua Guatemala (AHMAG) hay un plano del año 1833, de la localización de las cajas de distribución del acueducto de Las Cañas. A cada una de esas cajas se le iden-

10 Nivel o elevación al que ascendería la parte superior de una columna de agua desde un acuífero o cuenca artesiana o desde un conducto bajo presión hidrostática, es la rama de la mecánica de fluidos que estudia los fluidos en estado de reposo, la base principal de la hidrostática son el principio de Pascal y el principio de Arquímedes, la hidrostática estudia fluidos en reposo tales como gases y líquidos. En: https://www.aguamarket.com/diccionario/terminos.asp?Id=1278. Sitio visitado el 23 de febrero de 2022.

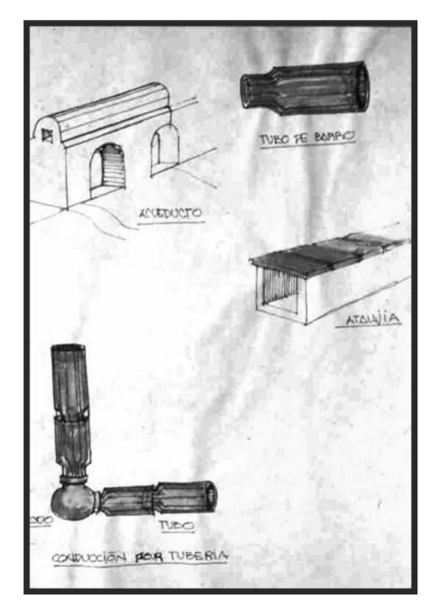
11 Plano de las cajas de agua del acueducto de Las Cañas de 1835, autor desconocido, por ilegible.

12 AGCA A1 leg. 1769, exp 11763, folio 25, del Libro IV de Cabildo, año 1555.

13 Ernesto Chinchilla Aguilar. “El ramo de aguas de la ciudad de Guatemala en la época colonial”, *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. V, No. 2, junio de 1953, p. 21.

tificó en el plano con un número y en cada una de las cajas se le colocó un azulejo con el número que le correspondía. En algunas de ellas aún se puede ver ese número.

Ante el crecimiento de la población de la ciudad de Santiago de Guatemala y pueblos adyacentes, hubo necesidad de construir varios acueductos que condujeran el agua de los nacimientos a la población de la ciudad y pueblos cercanos. Hasta ahora se han localizado ocho de ellos, unos muy grandes y otros de menor envergadura, como el de la finca Retana donde hubo uno pequeño, del cual se sabe poco porque ya no hay evidencia arqueológica de él.



3. Diferentes tipos de tubería de barro. RAR 1998.

El agua circulaba en la ciudad a través de diversos tipos de conductos o acequias, ataujías de piedra y ladrillo, que llevaban el agua a los tanques de captación y a depósitos. Luego, por medio de tuberías o

cañerías de barro cocido,[14] circulaba a través del sistema hidráulico de la ciudad, como los de la ilustración 3. Ese tipo de tubería era similar al usado por los romanos y en España.[15]

El agua fue usada también para aspectos decorativos y ornato, como el caso del uso de búcaros, piletas, fuentes públicas, únicamente en algunas casas de la elite local y el embellecimiento de parques. Para los estratos bajos de la población, la fuentes y pilas públicas eran usadas por las mujeres para llevar a sus casas agua para sus alimentos e higiene personal.

También se utilizó para crear sistemas de refrigeración, como el de la bodega y alacena del convento de las Capuchinas,[16] o bien, para medir períodos regulares de tiempo. El agua fue el principal componente para obtener energía y ayudar al desarrollo industrial y económico de la capital del Reino de Guatemala. Sirvió como fuerza motriz para mover las ruedas, tanto verticales como horizontales, que accionaban los molinos de granos, trapiches e ingenios, que extraían el jugo de la caña de azúcar para producir panela y azúcar.[17] En el caso de la industria del añil, la grana o la cochinilla, el agua sirvió como parte del proceso para poder obtener el producto.

Un elemento importante de esta investigación ha sido localizar y documentar los grandes sistemas de agua y estructuras asociadas, que abastecían la ciudad de Santiago. Era tan general la distribución de agua, que muchas de las casas de la elite ubicadas en la ciudad, poseían una fuente o un búcaro en uno o más patios. En vez de servirse de las orillas o de los cauces de los ríos para lavar la ropa, cada barrio

---

14 Dibujo de las tuberías de barro, arco de un acueducto y de la ataujía, por Rodrigo Aparicio R., 1998.

15 Sobre la tecnología de Roma en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/acueductos_8592; y Los acueductos de Roma. Sexto Julio Frontino. CSIC, Madrid, 1985. Sitio visitado el 20 de julio de 2021

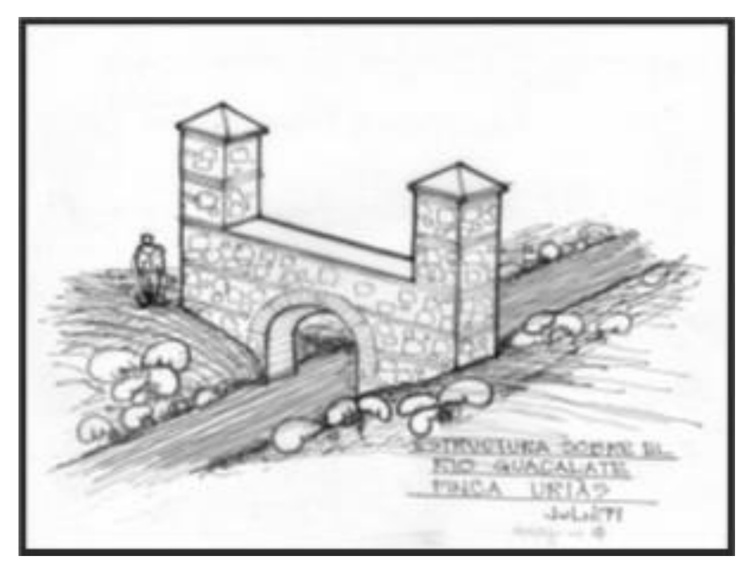
16 Garín, *Las instalaciones hidráulicas del convento…*, *op. cit*.

17 Sobre los molinos ver René Johnston Aguilar. "Molinos de trigo hidráulicos de gravedad. Finca La Chácara, Siglo XVII", en *XXXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* 2018 (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2019), pp. 1005-1016.

de la ciudad tenía lavaderos públicos y que el agua llegara a las pilas de las casas particulares. El agua era distribuida por gravedad hasta llegar a una caja de aguas, ubicadas en cada manzana de la ciudad, llegaba a su destino por medio de cañerías de barro cocido de cuatro pulgadas, posiblemente hubo otras con diferentes diámetros.

Para poder cumplir con sus funciones dentro de la ciudad, el sistema contaba con una serie de estructuras y componentes adicionales, como las cajas recolectoras, la ataujía o acueducto propiamente dicho; estanques, cajas de registro, limpieza, desarenadoras, cambio de dirección, almacenadoras, sifones, rompe-presión, distribución o flautas, tapones, diques y presas.

De la estructura asociada a la arquitectura del agua ubicada en la Finca Urías sobre río Guacalate, que vemos en la ilustración, no se conoce cuál fue su uso.[18]



4. Estructura de uso desconocido en la finca Urías, cerca de San Miguel Dueñas. RAR 1999.

18 Estructura de uso desconocido en la finca Urías, cerca de San Miguel Dueñas, dibujo por Rodrigo Aparicio R., 1999.

Además, se usaron otras estructuras auxiliares o complementarias para el servicio de la población, como son los baños públicos y las pilas de lavar o lavaderos. También estructuras que, además de contener el agua, se usaban para embellecer y adornar la ciudad y sus edificios, como las fuentes y los búcaros, algunos con decoración aplicada, realizada a base de cal y arena. Muchos de estos fueron adornados con colores con tonos pastel o con esculturas realizadas a base de piedra tallada. Las fuentes, usualmente construidas en el centro o en uno de los lados de las plazas, eran hechas de mampostería o ladrillo y en el remate de sus brocales se utilizaban piedras talladas.

Como bien lo dijo Luis Luján Muñoz refiriéndose a las fuentes de la ciudad de Santiago de Guatemala: "No está de más recordar que el control del agua corriente, su mantenimiento y su aumento estaban a cargo del Ayuntamiento de la ciudad fundamentalmente por medio de los fontaneros mayores, humildes pero aptos funcionarios que hicieron posible la comodidad y belleza para los vecinos de la urbe".[19]

Estos elementos arquitectónicos contribuyeron con el embellecimiento y función utilitaria de las plazas. Las pilas públicas han sido tradicionalmente, y siguen siendo un lugar de reunión de las mujeres locales, jugando un papel socializante muy importante en su vida.

Los acueductos coloniales de Santiago de Guatemala.

A continuación, se presenta una descripción de cada uno de los acueductos que se construyeron durante la época colonial. De algunos se encontró muy poca información de archivo y de uno, el de Santa Catarina Bobadilla no se encontró ninguna. Su orden de presentación no tiene relación con su año de construcción ya que, como veremos, de algunos no se conoce cuando fueron construidos.

---

19 Luis Luján Muñoz. *Fuentes de Antigua Guatemala*. (La Antigua Guatemala: Consejo Nacional para la Protección de la Antigua Guatemala (CNPAG), Editorial José Pineda Ibarra, 1977), p. 7.

A1. Acueducto de San Juan del Obispo



5. Caja, acueducto y lavadero en San Juan del Obispo. RAR 1998 y RJA 2000.[20]

Del acueducto del pueblo de San Juan del Obispo se conoce poco. Este debió ser construido en el siglo XVII o principios del XVIII, don Joaquín Pardo lo confirmó cuando localizó el siguiente dato "… en 1721 los vecinos de San Juan del Obispo se oponían a que fuera ingerida su agua en el acueducto de Santa Ana del Ojo de [agua] de San Juan…en Santiago, [el agua] se había ido más allá del campo de Calvario, donde por ser más alto no llegaba ni el agua de San Juan Gascón ni de Pamputic y por ello era indispensable la introducción del agua del acueducto de San Juan Obispo, porque el pueblo está sobre la ciudad…a pesar de la protesta de los vecinos de San Juan del Obispo, el agua del acueducto de San Juan quedó ingerida al de Santa Ana. La obra quedó a cargo del maestro de campo José Agustín de Estrada y Aspetía…"[21] Por ello debió ser ampliado este acueducto, debido principalmente a que los otros que abastecían el sector sur de la ciudad no eran suficientes para abastecerlo. Más adelante Pardo dice que "…en 1721 fue necesario introducir el agua del acueducto de San Juan del Obispo a las iglesias de Los Remedios y el Calvario y más allá que, por ser más alto, no les llegaba el agua de la ciudad".[22]

---

20 Fotos de una caja, acueducto y lavadero por Rodrigo Aparicio, 1999.

21 J. Joaquín Pardo. *Efemérides de Antigua Guatemala 1541-1779* (Guatemala: CNPAG, AGCA, IDAEH, BN, 1984), p. 121.

22 En AGCA A.1.17.1 exp. 5002, leg. 21º, según dice María Cristina Zilbermann de Luján, en: *Aspectos Socioeconómicos del traslado de la Ciudad de Guatemala (1773-1783)*. Academia de Geografía e Historia de Guatemala. 1987, p. 26.



6. Vista de los restos de una caja de agua y del acueducto de San Juan del Obispo. RAR 1998.

Este acueducto se surtía del flujo que descendía del cerro del Cucurucho y del volcán de Agua. Cuando se hizo el reconocimiento de campo, se encontraron muchos vestigios de este acueducto. Se estableció que la mayoría de los tanques de captación están en las montañas de Carmona. En su recorrido abastecía las pilas ubicadas en la finca en el camino de entrada hacia la casa patronal e instalaciones de la finca. Este camino es una ruta prehispánica que conduce hacia Amatitlán y Palín.



7. Vista general de un lavadero, pila y caja de agua en San Juan del Obispo. RAR 1998.

Otras estructuras asociadas al acueducto, tales como cajas de agua, pilas y tanques de captación aún se pueden ver en diferentes sitios, entre ellos en terrenos de la finca Carmona, al lado oriente de la plaza de San Juan y al sur del convento de ese mismo pueblo.

También hay vestigios de este acueducto en lado posterior y al sur del Convento. Estos son un conjunto de lavaderos y depósitos de agua, que debido a sus dimensiones probablemente fueron usados como baños públicos. Además, en el pueblo hay segmentos de pavimentos empedrados y otros elementos propios de un acueducto, tales como una caja de agua o flauta, los vestigios de dos depósitos de agua y un segmento de tres o cuatro metros de la ataujía.

Sin embargo, estos elementos son definitivamente coloniales y de interés histórico y turístico, así como el área circundante, los que deberían de ser reconocidos y puestos en valor con tan solo limpiarlos del monte, la maleza y basura que hay dentro de ellos y en sus alrededores. Sus vestigios y el sector de la plaza son de mucho atractivo y de carácter educativo para visitantes y locales.

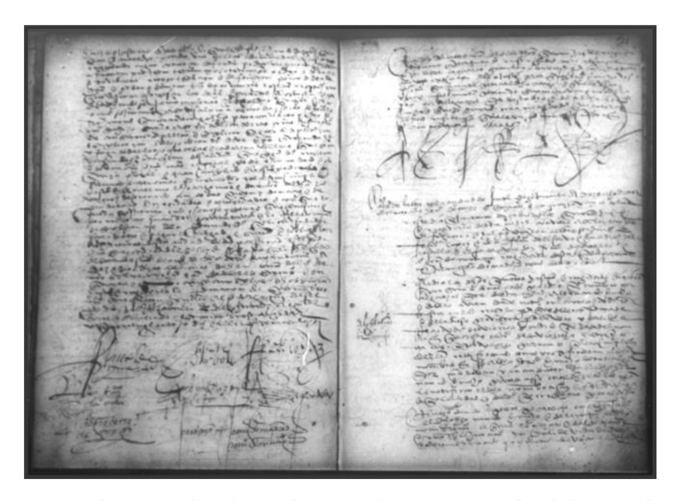
Las pilas y el depósito de agua aún estaban en uso en 1990, aunque no se les daba ningún mantenimiento. Hoy en día están en el más total y completo abandono, en vías de desaparición. Este acueducto, es un buen ejemplo de estructuras hidráulicas que, aunque ya no se usan, aún se conservan sus ruinas y vestigios. Su entorno es un área bastante degradada, ya que los vestigios del acueducto y los puentes se usan como basurero.

Como vimos antes, la finca Carmona y los vestigios del acueducto los incluyó la UNESCO dentro de la zona de influencia de La Antigua Guatemala por contener estructuras dignas de resguardo. Se sabe que José Muñoz pintó una acuarela de este acueducto, similar a las que veremos más adelante, pero está en una colección privada a la cual no se logró el acceso.

A2. Acueducto de San Juan Gascón o Las Cañas

El río Pensativo nace precisamente en el cerro de Las Cañas, y se le unen otros nacimientos y arroyos en terrenos pertenecientes a las municipalidades de Magdalena, Santa Lucía y San Miguel Milpas Altas; San Juan Gascón, Santa Inés del Monte Pulciano al oriente de la Antigua Guatemala. También se le unen las vertientes de Mescal y el Bautizo de la Negra.

Este acueducto está al oriente de la Antigua, gran parte de la estructura del acueducto va paralelo a la carretera de Las Cañas (RN 10). Muchas de las estructuras del acueducto que aún existen están a lo largo de esa carretera, en particular dentro de las actuales fincas de El Cabrejo, La Chacra y el pueblo de Santa Inés del Monte Pulciano.



8. Documento de 1555 donde se dispone la construcción del Acueducto de Las Cañas. AGCA.

La ciudad estaba situada en un sitio ideal debido a los numerosos nacimientos de agua en sus alrededores. La construcción del acueducto de Las Cañas fue una obra magna que ayudó al desenvolvimiento y crecimiento de su población.

Este fue el primer acueducto en construirse para surtir a la ciudad. En el Libro IV de Cabildo, año de 1555, se dispuso que la ciudad necesitaba surtirse de agua. Para ello se decidió construir una "…fuente de agua que trajese a la plaza de esta ciudad…del arroyo que baja por la quebrada que está en frente de la hermita de San Juan [Gascón], por ser dicha agua muy buena…"[23] Llama la atención que poco tiempo después del traslado desde Almolonga, se haya decidido construir esa magna obra cuando la ciudad debió tener poca densidad de población. Aparentemente este sistema comenzó a funcionar hacia 1559.[24]

A partir de 1573, el concejo municipal de Santiago tomó el control de la distribución de agua dentro de los límites de la ciudad. Los ramales construidos entre los siglos XVI y XVII, provenían de dos acueductos, el de San Juan Gascón y de Pamputic. Estos ramales alimentaban de agua a 7 fuentes, 21 edificios públicos y 168 residencias privadas a finales del siglo XVII. Los vecinos contrataban una provisión de agua, basándose en el ancho de la cañería, de la que salía agua constantemente. Según Chinchilla Aguilar, "La ciudad estuvo muy bien abastecida de agua, llegando su ramo de aguas a proveer 1873 pajas de agua a casas particulares".[25]

En 1840 la municipalidad mandó a José Muñoz para que hiciera una "vista de ojos" de cada uno de los acueductos y con ello pintó una serie de acuarelas de los principales acueductos que alimentaban a los diferentes sectores de la ciudad para ver su localización y características. Se conocen tres acuarelas de los acueductos: Las Cañas (o San Juan Gazcón), Pamputic y el de Santa Ana.[26] Es posible que hubiese

---

23 Foto del documento en: AGCA A1 leg. 1769, exp 11763, folio 25, del Libro IV de Cabildo, año 1555.

24 Garín, *Las instalaciones hidráulicas…, op. cit.*, p. 2.

25 Chinchilla Aguilar, 1953, *op. cit*., p. 21.

26 Estas acuarelas fueron dibujadas por José Muñoz en 1840. Archivo Histórico Municipal de la Antigua Guatemala (AHMAG). Tienen la particularidad que el color azul es a base de añil. Las fotos de esas acuarelas se tomaron en 2001, hoy en día se encuentran en estado de deterioro avanzado. Debido al tamaño de las imágenes de las acuarelas que se presentan aquí, es difícil ver los detalles y números que identifican a todos los rasgos.

otros ya que como se mencionó antes, supuestamente la del acueducto de San Juan del Obispo forma parte de una colección privada. Las tres acuarelas que se conocen se encuentran depositadas en el Archivo Histórico Municipal de la Antigua Guatemala (AHMAG), las que se encuentran ahora muy deterioradas a causa del alto nivel de humedad que hay en la ciudad de La Antigua Guatemala.

Descripción del acueducto de Las Cañas, como de las otras dos acuarelas, indica con mucho detalle todo el recorrido del acueducto, identificando con números cada elemento (ríos, molinos, garita, Santa Inés, etc.), los cuales están colocados en el margen izquierdo de esta acuarela, como también lo están en la de Pamputic y en la de Santa Ana.



9. Acueducto de Las Cañas, por José Muñoz 1840. AHMAG.



10. Arcos del acueducto para salvar una depresión en el terreno. RJA 2003.

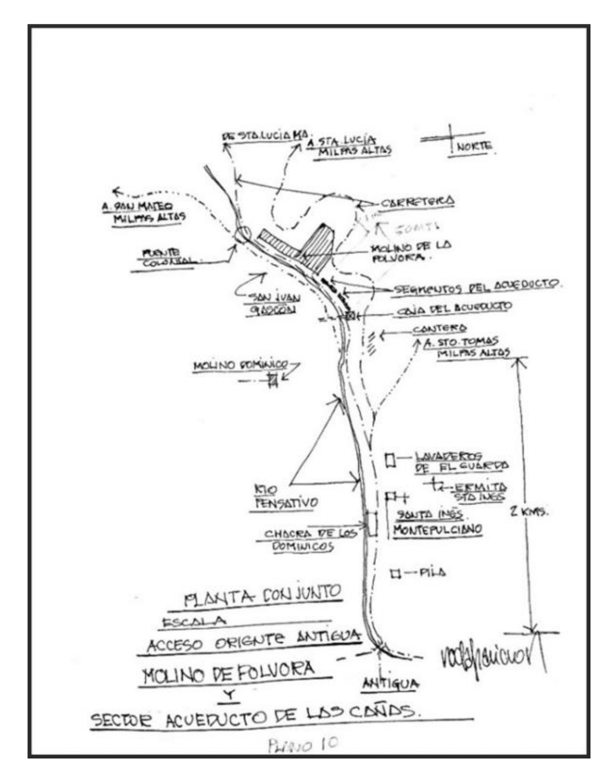
La longitud de este acueducto[27] desde su punto de origen al puente del Matasano es de 5,003.5 varas españolas, aproximadamente 4,208 metros. La pendiente entre el punto de inicio y el arco del Matasano es aproximadamente 5.6%, se estima que el caudal que hubo antes de 1773 debió ser de unas 1000 pajas por minuto. La conducción del agua potable provenía en dirección este-oeste.[28]

Debido a lo inclinado de los cerros y algunos sectores con suelo cenagoso del trazo para la construcción de la obra, se tuvo que construir cimentación a base de cascajo, mezcla de fragmentos de piedra y ladrillo, escombros, etc., para obtener la firmeza y seguridad que se necesitaba para su estabilidad. La construcción de este acueducto debió ser un trabajo dilatado, pesado y costoso. Estas obras de ingeniería hidráulica debieron ser realizadas con mano de obra indígena.

27 Foto de unos de los arcos del acueducto para salvar una depresión en el terreno, por René Johnston Aguilar. 2003.

28 Dibujo de planta del conjunto de la fábrica de pólvora que abastecía el acueducto de Las Cañas. Rodrigo Aparicio R. 1998.

Según la acuarela de José Muñoz, el acueducto arrancaba en terrenos de la finca Florencia. De este acueducto aún existen muchos vestigios, particularmente en la finca El Cabrejo, tales como restos de tanques, depósitos, diversos tipos de cajas de agua y el molino de la pólvora, que como se mencionó antes, utilizaba el caudal del acueducto para mover el molino.[29] Esas instalaciones están muy bien preservadas, gracias al mantenimiento y limpieza que le hacen los propietarios.



11. Planta del conjunto de la fábrica de pólvora que abastecía el acueducto de Las Cañas. RAR 1998.

29 Sobre ese molino véase, René Johnston Aguilar, "La Real Fábrica de Pólvora en Santiago de Guatemala". Trabajo de ingreso como Académico Numerario. *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo LXXVII (2002), pp. 123-162.

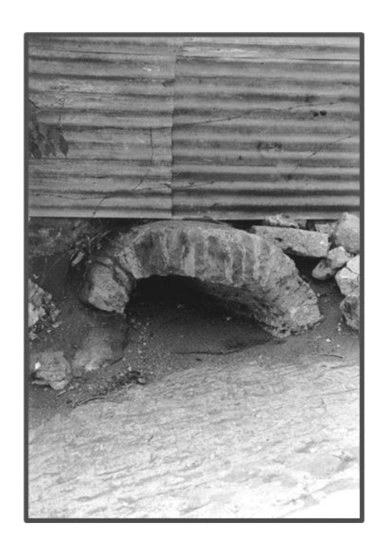
Hay otro sector donde también existen muchos vestigios del acueducto, estos están localizados en lo que es hoy el complejo habitacional Villas Orotava, ubicados muy cerca del puente del Matasanos a la entrada de la Antigua y unos 20 metros detrás de una gasolinera en el pueblo de Santa Inés del Monte Pulciano. En ese complejo habitacional hay gran cantidad de vestigios, que fueron hábilmente incorporados en sus jardines, entre ellos hay una caja de trompetas. Ese tipo de cajas tenían la función de desviar parte del caudal en diferentes direcciones. Allí está localizada la que se le denominó la caja de las Trompetas, que tiene características muy particulares por estar cubierta con bóveda de cañón corrido, ello hizo que su cubierta fuera permanente y más perdurable que las otras cajas,[30] en la pintura del acueducto.

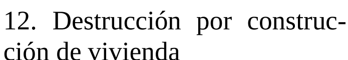
Algunos de los vestigios del acueducto se encuentran en buen estado de preservación, como los lavaderos y el acueducto que están localizados a la salida del pueblo (en dirección hacia la ciudad de Guatemala), tal y como lo vemos en la fotografía de 2003.

Otros elementos del acueducto que están en ese pueblo si están en franco deterioro o ya están desaparecidos. Muestra de esto es el sector del acueducto que pasa por Santa Inés del Monte Pulciano, en el que sectores de la ataujía están soterrados o bajo construcciones de casas o champas improvisadas, como lo que vemos en la fotografía de la izquierda.

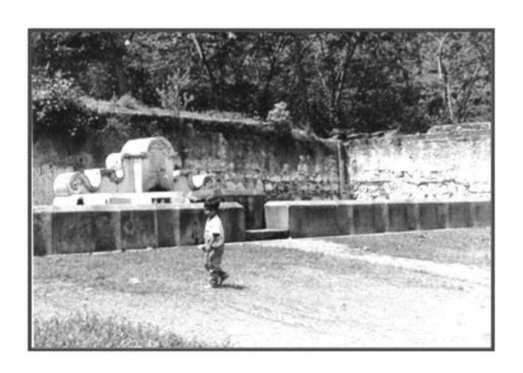
---

30 Fotos del exterior e interior de una caja cónica del acueducto. Rodrigo Aparicio R. 1995.





12. Destrucción por construcción de vivienda



13. El acueducto con sus lavaderos. Ambos en el pueblo de Santa Inés. RJA 2003.

En su recorrido el acueducto abastecía a los poblados de Santa Inés del Monte Pulciano y San Juan Gascón. A la ciudad entraba por el nordeste, por lo que servía mejor a los barrios en ese sector, tales como Santo Domingo, Santa Rosa, La Candelaria y la fuente de la Plaza Mayor. Originalmente el acueducto solo surtía las fuentes públicas, de donde se surtía toda la población. Había fuentes en todas las plazas de la ciudad, no así en los barrios periféricos.[31] Entra a la ciudad al sur del puente del Matasano donde cruza el río Pensativo.[32] El puente colonial original se encuentra soterrado a 3.95 metros de profundidad y a unos 20 metros bajo la carretera en dirección hacia el pueblo de Santa Inés del Monte Pulciano.[33]

---

31 Sidney David Markman. *Colonial Architecture of Antigua Guatemala* (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1966), p. 146 en adelante.

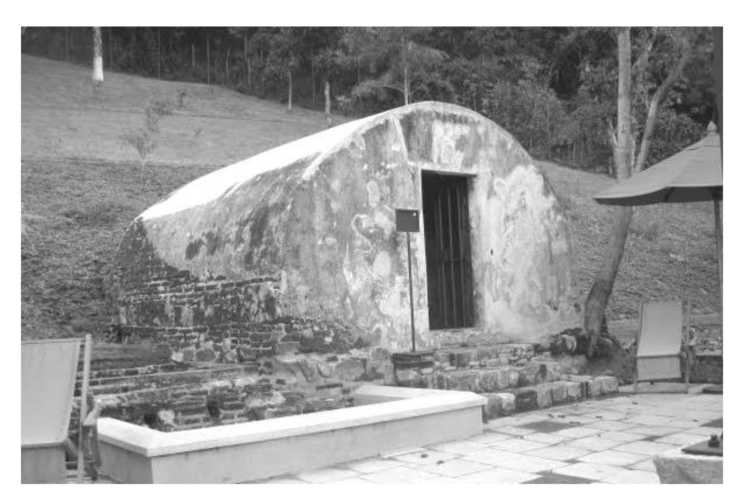
32 La foto de izquierda es de un sector del acueducto con la construcción de vivienda sobre el arco de la ataujía, a la derecha el acueducto con sus lavaderos. Ambos en el pueblo de Santa Inés. René Johnston Aguilar. 2003.

33 Alfredo Maúl y René Johnston Aguilar. "Arqueología e Historia del río Pensativo", *XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, tomo 2 (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología. 1998), pág. 527.

Es posible que este acueducto estuviera en óptimas condiciones de funcionamiento antes de 1773, llegando a proveer a la ciudad con un caudal de más de 900 pajas de agua.

Paralelo a la carretera que va hacia la Antigua, hay largos tramos de las estructuras propias del acueducto, por ejemplo, una caja desarenadora de aproximadamente cuatro metros por lado y tres metros que servía para limpieza del sistema, al extremo norte de la carretera, en terrenos de la finca la Chacra; en el tramo que va de la pila de las Ánimas hasta el ingreso a la ciudad, hay muchas estructuras asociadas al acueducto como lavaderos, abrevaderos, etc. Según la acuarela de este acueducto de José Muñoz, a un costado de la Garita de las Ánimas, cercana al templo del mismo nombre, hoy destruido, a un costado de la iglesia había tramos del acueducto, un lavadero y un tanque público, al costado oeste de las ruinas de la antigua Ermita de las Ánimas hay tramos del acueducto bajo algunas viviendas, las cuales han destruido partes de ese sector.

Elementos constructivos más destacados del acueducto de Las Cañas.



14. Exterior de una caja cónica del acueducto de Las Cañas en Orotaba. RAR 2015.



15. Interior de la misma caja cónica con una inscripción que trata de unos trabajos de reparación. (s.a.).

Al acueducto de Las Cañas se le construyeron dos sistemas de captación de aguas, uno por medio de una presa que acumula el agua que corre por el lecho del río, como se observa en el Salto de San Miguel donde el agua cae en forma de cascada; el otro es por medio de los nacimientos naturales. De allí entra en una ataujía para su distribución a la ciudad.[34]

En las dos ilustraciones anteriores vemos una de ellas, localizada cerca del pueblo de Santa Inés. En el interior tiene una inscripción que literalmente dice así: “En el año 1740 se hizo esta obra en tiempo del maestro de esta ciudad Juan de Dios Estrada”. Como vimos antes, en 1721 hubo un maestro de aguas del mismo apellido, es probable que hubiera parentesco.

34 Las siguientes acuarelas de los acueductos que pintó José Muñoz fueron fotografiadas en el año 2001, hoy los originales se encuentran muy deteriorados. El artista identificó con un número que colocó al lado izquierdo, en un recuadro, todos los elementos del recorrido del acueducto, las toponimias, poblaciones, trapiches, ríos, puentes, ermitas, etc. En los apéndices está la transcripción de cada uno de ellos. Por ejemplo, el Acueducto de Las Cañas está bajo el apéndice número 2.



16. Interior escalonado de la caja desarenadora, con cambio de dirección del flujo de agua hacia la Chacra y otras direcciones desconocidas. (s.a.)

En la ilustración 16 se ve el interior de una caja que está localizada al sur del Molino de la Pólvora. Esta caja es un elemento constructivo muy particular del acueducto, cuya función era el de distribuir agua hacia ataujías de menor capacidad. Como se puede observar en la fotografía, el fondo de esta caja tiene forma de un graderío o cono truncado, invertido y escalonado de cuatro aguas que baja en disminución hacia el fondo donde hay un drenaje central o ataujía.

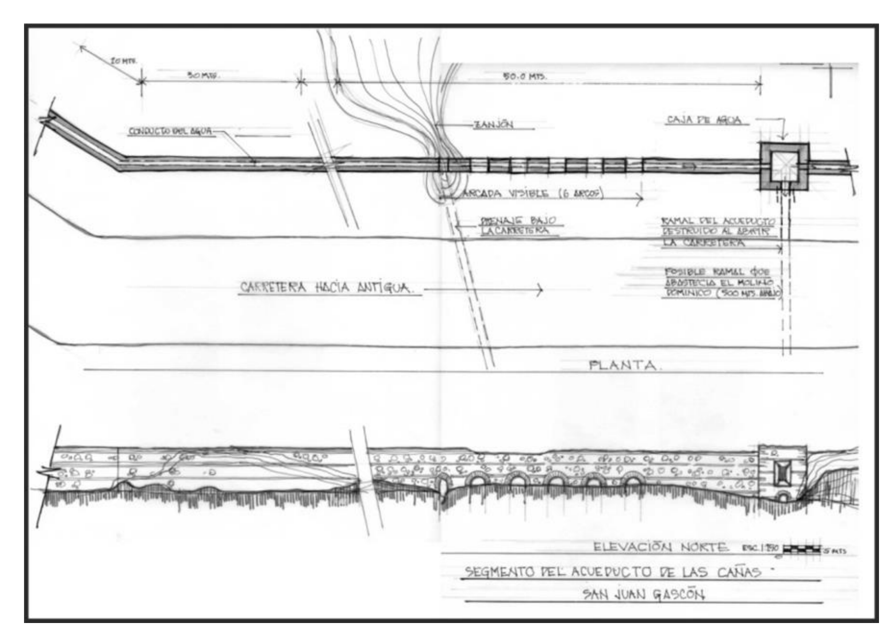
Por la forma que tiene esta estructura, es posible que sirvió como desarenadora y para limpiar el agua de basura y otros objetos que arrastraba el fluyo del agua, es posible que el drenaje se abriera cada cierto tiempo para limpiarlo de sedimentos. También sirvió como desarenadora o para cambio de dirección del flujo, posiblemente hacia la Chacra y a alguno de los molinos de las cercanías. Posiblemente la foto fue tomada de poniente a oriente.

Durante el recorrido del acueducto va cambiando la forma y tamaño de la ataujía o canal. En los terrenos planos tiene forma rectangular, donde está construido de piedra, ladrillo y con una cubierta de piedra laja; donde el terreno es irregular o rodea el contorno de un cerro, su tamaño es mayor y con forma rectangular con cubierta abovedada y enchapada de ladrillo tayuyo para protegerlo de las corrientes de agua pluvial o de la erosión que lo pudieran dañar. Ese canal abovedado reposa sobre arcos que quedan al descubierto, pero encima del canal, posee un "lomo" en forma de diamante como protección a cualquier objeto que le pudiera caer por encima.

Entre 1761 y 1762 se les hicieron significativas reparaciones a los acueductos y se amplió la captación de agua por medio de distintos arroyos cuya agua entraba de: el Salto del Arroyo de Magdalena también llamado Paraje de Las Cañas; la vertiente del Mezcal; Fuente del Jaboncillo; Salto de San Miguel (conocido también como el Altar); Las Canoas (río arriba del molino de pólvora); y en los Platanares, antes conocida como la Cieneguilla. Debido a la introducción de mayor caudal, hubo necesidad de construir nuevas cajas y algunos tramos de las ataujías o conductos. Los constructores de esas obras se esforzaron y preocuparon que el agua fuera limpia y sana y en la preservación de los acueductos.[35]

Al acueducto de Las Cañas le construyeron desarenadoras con muros de mampostería con el propósito de limpiar el agua de fragmentos de piedra, arena, tierra u otros objetos que pudiera arrastrar el agua y que pudieran obstruirlo. Es posible que las cajas tuvieran techos de artesonado a cuatro aguas cubiertas de tejas para evitar que le cayeran hojas, basura u otros objetos al interior.

35 Markman, *op. cit.*, pp. 146 en adelante.



17. Plano del sector del acueducto de Las Cañas cerca del Molino de la Pólvora con la caja de agua. RAR 1998

El plano de arriba muestra un sector del acueducto de Las Cañas, cercano al Molino de la Pólvora paralelo a la carretera RN 10 que conecta a La Antigua con San Lucas Sacatepéquez. En ambas vistas, se ven unos arcos del acueducto para salvar una depresión en el terreno (ver la ilustración 10) y hacia la caja que se describió arriba.

Además, tiene una especie de garganta con dos compuertas posiblemente para controlar la salida del agua hacia ataujías en diferentes direcciones.

Como vimos antes, esta caja, además de tener un diseño único, tiene un rotulo que indica el año y el nombre del maestro que construyó esa caja en particular, dice así: “En el año de 1749 se hizo esta obra en tiempo del Maestro Mayor de esta Ciudad Juan de Dios Estrada”. Esta caja fue construida casi dos siglos después de la construcción del acueducto lo que demuestra que a través de tantos años de funcionamiento, no solo se le dio mantenimiento, sino que se hicieron obras para mejorar su funcio-

namiento. Posiblemente a los otros acueductos también se les hayan hecho mejoras, pero no se ha encontrado evidencia de ello en los archivos.

Para el terremoto de 1773 la mayoría de los acueductos sufrieron destrucción parcial. El cabildo consideró como de mayor urgencia la reparación del sistema de agua, limpiando las cajas y eliminando las obstrucciones, y así tener ingresos por el uso y la venta del agua. El 13 de abril de 1799 decidió que se repararan las cajas de agua y se quitara lo que impidiera el acceso. Para financiar este proyecto se venderían pajas de agua a quienes lo solicitaran, y con ese dinero se repararía el sistema de agua, pero se fracasó por falta de fondos. Manuel Rubio Sánchez localizó un documento que enumera los nombres de los vecinos que tenían, en 1800, instalación domiciliaria de agua, siendo éstos únicamente 80.[36]

En la ciudad no había fontanero que limpiara la basura que solían echar los vecinos en las cajas e hiciera reparaciones al sistema. En 1814 el ayuntamiento designó un mozo para que las limpiara y cuidara en toda la ciudad. La reparación y habilitación de las cajas y tuberías fue sumamente lento. En 1826 se distribuían únicamente 109 pajas proveniente de todos los acueductos, por lo que el ayuntamiento recibía un ingreso anual de 347 pesos. Los bajos ingresos en el ramo de aguas imposibilitaban la reparación completa del sistema de distribución, y al no repararse estos no aumentaban. Era un círculo vicioso.[37]

El acueducto dejó de usarse desde principios del siglo XX, exceptuándose algunos pequeños tramos que han sido incorporados al nuevo sistema de agua de La Antigua. Como veremos más adelante, el sistema de acueductos funcionó por más de 407 años, hasta 1962 cuando se introdujo un nuevo sistema de presión con contadores domiciliarios de consumo.[38]

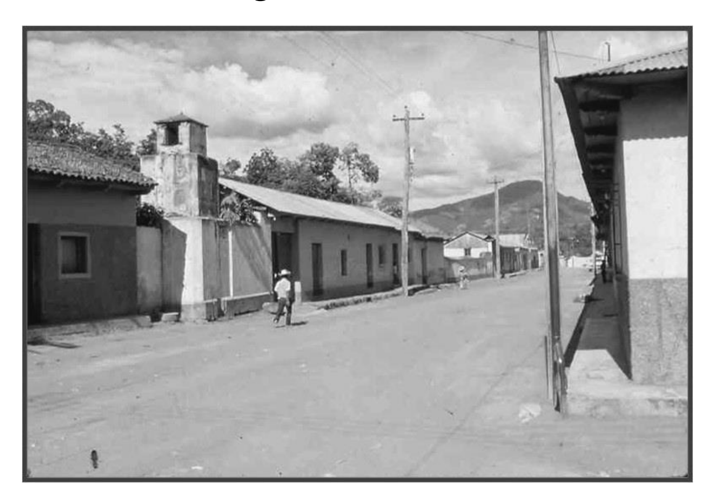
---

36 Manuel Rubio Sánchez. *Monografía de la Ciudad de Antigua Guatemala*. Tomo I. (Guatemala: Tipografía Nacional, 1989), p. 121.

37 René Johnston Aguilar. *De Santiago de Guatemala a la villa de La Antigua Guatemala, transformación ante una crisis*; Tesis de Licenciado en Historia, Universidad del Valle de Guatemala (Guatemala: Serviprensa. 1997), pp. 117 y 118.

38 Verle Lincoln Annis. *La arquitectura de La Antigua Guatemala* (Guatemala: USAC, 1968), pp. 28 y 29.

A3. Acueducto de San Miguel Dueñas



18. Caja del acueducto en una calle del pueblo de Dueñas. RAR 1985.

Este fue un pueblo fundado desde principios de la colonia, por un conquistador de apellido Dueñas, en las cercanías de la laguna de Quizilimate, que se secó hace muchos años.

Según un documento de ese mismo siglo, "En las orillas de la población corren tres ríos…cinco puentes de cal y canto…el riachuelo que de donde se toma el agua del pueblo proviene de la montaña cercana…" En otro dice que en 1739 el señor Urías donó una vena de agua para la población, tal y como se lee en una inscripción grabrada en la fuente pública que está en la plaza, "Esta pila y vena de agua la dio D. Miguel Urías el año 1739".[39] Posiblemente este sea el caudal del que se nutría el acueducto del pueblo, el que debió de surtirse del río Guacalate o de la laguna de Quizilimate.

De este acueducto quedan muy pocos vestigios. En la calle principal de entrada al pueblo hay una caja del antiguo acueducto y en la

39 Instituto Geográfico Nacional. *Diccionario Geográfico de Guatemala*, compilación crítica Francis Gall, Tomo III (Guatemala, Tipografía Nacional, 1980), pp. 445-446. El señor Urías posiblemente fue el propietario de la finca de mismo nombre a inmediaciones del pueblo de San Miguel Dueñas.

parte posterior de la iglesia hay otra. Es posible que la explosión demográfica de este y los otros pueblos que tenían acueductos fuera la causa de su destrucción.

A4. Acueducto de Santa Ana

Durante la colonia a Santa Ana se le consideraba un pueblo de indígenas localizado fuera de la ciudad, pero está adjunto a ella, únicamente los separa el río Pensativo. Al este de la población aún existen muchos restos de un acueducto del que no se conoce el año exacto en que se principió a construir, pero funcionó desde 1640.[40]

Para 1679 ya existía la iglesia del Calvario, y fue en ese año que el capitán José Aguilar y Rebolledo mandó construir una fuente y la alameda del Calvario en lo que se conocía como el prado del Calvario. Estos se surtían del acueducto de Santa Ana, lo que indica que ya para entonces el acueducto funcionaba, es posible que haya sido construido muchos años antes, posiblemente antes de mediados del siglo XVII.[41]

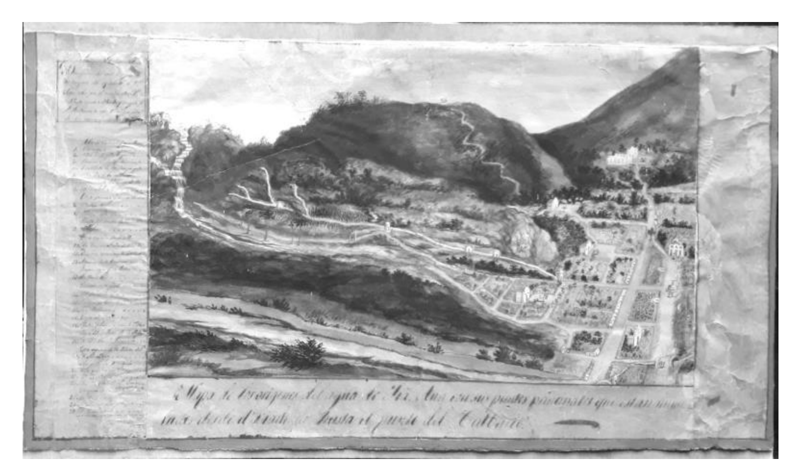


Ilustración 19. Acueducto de Santa Ana, José Muñoz, 1840. AHMAG.

40 Stephen Webre. "Agua y Sociedad en Santiago de Guatemala, 1555-1773" *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo LXIV (1990), pp. 61-86.

41 Pardo, 1984, *op. cit.*, pp. 71 y 73.

En la acuarela de José Muñoz[42] se ven las vertientes que surtían de agua al pueblo de Santa Ana. Claramente están pintadas las montañas y las fuentes que lo surten, la ataujía, las cajas de agua, la ermita y plaza del pueblo, la iglesia del Calvario, la Alameda o paseo del Calvario con su fuente, dos de los pasos, los pueblos y ermitas de Santa Isabel Godínez, San Cristóbal el Bajo, la iglesia de Los Remedios, dos puentes llamados entonces Arco de la Cochera y el Arco de Matates o de Carranza (cerca de los Remedios) y el río Pensativo.[43]

El acueducto principia con las tomas, o captación, de agua de los arroyos que lo surten, conocidos hoy como La Rinconada y El Tempiscal, pero en la pintura, Muñoz los indicó como los "…riachuelos Chicano, San Miguelito, los Cangrejales…" y otro cuyo nombre es ilegible, localizados en las montañas al oriente del pueblo. Como se ve en la ilustración del acueducto, de esas tomas entra el caudal que es conducido por una ataujía hasta un tanque donde se deposita. De allí sale por la ataujía principal de distribución hasta llegar al pueblo, a una caja que el pintor identificó con el número 6, como la caja de Espinales. Se midió esta caja, y es de aproximadamente 1.7m x 1.7m por lado y 1.20m de altura, se ignora cuál es su función. En las calles y los alrededores del pueblo de Santa Ana y de la iglesia y pueblo de la ermita de la Santa Cruz, hay otras cajas, pilas y lavaderos abandonados que están en franco deterioro.

En la pintura se nota con detalle el recorrido. Se ven cuatro cajas, la primera de ellas cercana a las diferentes vertientes. Contaba además con dos cajas reposaderas y la "caja de trompetas". Este acueducto es utilizado actualmente en una parte de su recorrido y por otro lado se encuentra muy deteriorado y destruido.

42 José Muñoz, pintura del Acueducto de Santa Ana, 1840, en AHMAG. La transcripción del listado de los elementos al lado izquierdo de la pintura.

43 Maúl y Johnston, 1998, *op. cit.*, p. 19 sobre los puentes del río Pensativo.

Con el caudal de este acueducto aún se abastece al pueblo de Santa Ana y al sector sureste de la ciudad. Mide aproximadamente 3.5 km de longitud, con un caudal de aproximadamente cuarenta pajas de agua.

En el detalle del área del Calvario de la acuarela de Muñoz se ve la última caja de la tubería marcada con el número 17, que servía para alimentar de agua a sus alrededores y la marcada con el número 21 era la que surtía a la fuente en el Paseo del Calvario.



20. Detalle de la pintura del acueducto de Santa Ana, 1840. AHMAG.

Como veremos más adelante, hubo otros pueblos circunvecinos que abastecían a algunos pueblos cercanos a la ciudad y uno de ellos fue el Acueducto de San Juan del Obispo, que también ayudaba a abastecer a la ciudad.

A5. Acueducto de Santa Catarina Barahona






21. Restos del acueducto de Santa Catarina Barahona. Julio Sánchez Montúfar. 2000.

No se ha encontrado información sobre los orígenes de este acueducto que surtía a la población de Santa Catarina Barahona ni se conoce la fuente de agua que lo surtía.

Se localizaron solo tres elementos de este acueducto. Una caja a inmediaciones de la plaza, cerca de la iglesia; otra sobre una calle de la población a la que se le nota que le salen, o entran, tuberías de agua de PVC; y otra con una pila adosada, que sí tiene un vertedero de la caja a la pila. Todas ya estaban en mal estado de conservación cuando se tomaron las fotografías.

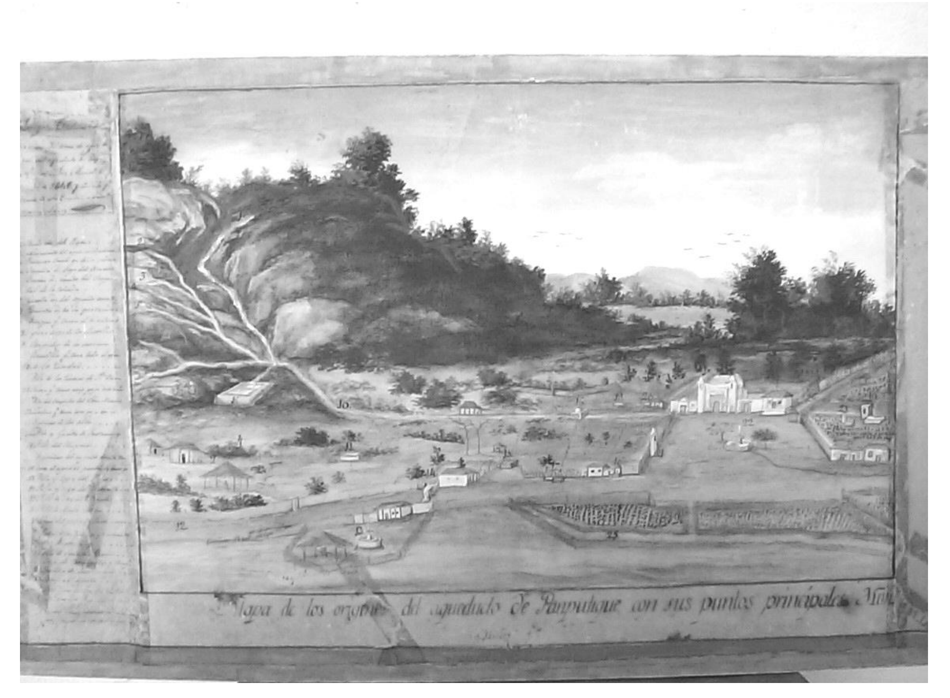
Las ilustraciones corresponden a los tres elementos del acueducto localizados: tres cajas y una pila. No se localizaron más restos del acueducto que llevaba el agua al pueblo.

A6. Acueducto de Pamputic

Este acueducto fue construido en las primeras décadas del siglo XVII. Por datos históricos recabados por Pardo, el 10 de junio de 1643 el Ayuntamiento acepta la propuesta hecha por Martín de Loyzaga que se le dé a él solo el derecho de abasto de carne de la ciudad; a cambio de esa concesión dijo que introducirá el agua de Pamputic hasta la pila

de la plaza mayor. En septiembre de ese mismo año el ayuntamiento le otorgó a la misma persona la cuarta parte del agua del acueducto, para que de esa manera recuperara los gastos que hizo para introducir el agua al pueblo de Jocotenango y a la "calle Ancha de ese mismo nombre".[44]

El 9 de julio de 1658 el ayuntamiento nombró al maestro albañil Juan Pascual para que tuviera a su cargo la mayordomía del agua de ese acueducto ya que él había sido su constructor.[45]



22. Acueducto de Pamputic por José Muñoz. 1840. AHMAG.

Al norte y oriente del pueblo de Jocotenango hay montañas en las cuales hay siete nacimientos de agua que drenan hacia el valle. En la

44 Pardo, 1984, *op. cit.*, p. 51.
45 *Ibidem*.

acuarela de José Muñoz, de 1840, se ven las fuentes de agua que surtían a Jocotenango desde montañas a sus alrededores, tal y como en las tres acuarelas de Muñoz, todos los elementos están numerados al lado izquierdo. Las fuentes son el Riachuelo de Rejón, nacimiento de agua del Peñasco, primera y segunda toma de dicho peñasco, la del Amate, y el Chaquital de la Cañada.

El agua bajaba por un sistema de ataujías en dirección del pequeño pueblo, alimentando las cajas hacia la fuente del parque frente a la iglesia, a la iglesia y el convento (sic), a algunas casas, a pilas y a la garita.[46]

En él claramente se ve el pequeño poblado de Jocotenango con su plaza, iglesia y la fuente que mandó construir Pedro de Alvarado en el siglo XVI. En los alrededores del pueblo se ven las estructuras de varios trapiches de azúcar. La acuarela demuestra que no solo eran pocas las construcciones que había en el pueblo y que en los alrededores había sembradíos de caña y dos trapiches de sangre. Un trapiche o molino de sangre es aquel que la fuente de energía provenía de una bestia o por seres humanos. Algunos de esos rasgos arqueológicos aún sobreviven.

En la finca Tegucigalpa, que en la época colonial se le conoció como “los terrenos de Aguirre,” hay varios nacimientos, vertientes y arroyos de agua que surten al acueducto que se llaman El Senegal, el Aguacate, Pala de Cedro y la Cueva. Es posible que recientemente a esas vertientes se les haya dado una diferente denominación, porque en la acuarela del acueducto el pintor las denominó los riachuelos del Rejón, el Peñasco, Chaquital y otras cuyos nombres son ilegibles.[47]

46 Sobre los molinos véase, René Johnston Aguilar, 2018, *op. cit.*, y sobre esta y las demás garitas de Santiago de Guatemala, “Función, descripción y localización de las garitas o guardas en la Provincia de Guatemala (siglos XVI al XIX)”, *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo XCIII (2018), pp. 43-85.

47 AHMAG.

El recorrido de este acueducto se muestra en la citada acuarela. Las características de captación en este caso varían un poco en relación con los demás acueductos, ya que no solo aprovechaban el agua que venía de las vertientes, sino que también de la captación del agua se hacía de una serie de canales que tomaban el agua que provenía de la capa o nivel freático de la montaña.

El acueducto mide aproximadamente 4.8 km de largo. Por referencias históricas[48] se sabe que tenía una capacidad de flujo de unas 250 pajas de agua. Con ellas se abastecían el pueblo de Jocotenango y a algunos barrios periféricos de Santiago de Guatemala y después del terremoto a los de Antigua Guatemala, tales como San Antonio Abad, San Sebastián, la Merced y Santa Lucía. Las ataujías que conducían el flujo de agua también abastecían a las grandes estructuras localizadas en ruta hasta llegar a la fuente de la Plaza Mayor.

Se localizó otro ramal paralelo al camino que va hacia la Aldea San José la Rinconada de Jocotenango. Es posible que fuera por la vertiente que baja del arroyo el Rejón, que es el que surte a la finca Filadelfia, localizada en el camino entre Jocotenango y el pueblo de San Felipe de Jesús.

La forma y tamaño del conducto principal, o ataujía, no presenta diferencia con las otras, ya que es de forma rectangular de aproximadamente 0.40m de ancho por 0.25m de alto. Fue construido en mampostería, cubierto con piedra laja. Recientemente la ataujía fue destruida completamente al ampliar el camino, se conservan aún algunas de las pilas, lavaderos que hubo y hay a lo largo de su recorrido, aunque están en muy mal estado de conservación. Afortunadamente los autores tomaron fotos de la ataujía, las pilas, etcétera.

48 Chinchilla Aguilar, 1953, *op. cit.*, p. 21.

Elementos constructivos más destacados del acueducto de Pamputic



23. Caja de trompetas de función desconocida. RAR 2000.

Este acueducto tiene un elemento constructivo muy particular. En la pintura, José Muñoz la identificó como "caja de trompetas y tanque" bajo el número 23 es la "pila de Jacinto Méndez, Caja de Trompetas y Tanque", localizada a una cuadra al sur de la plaza e iglesia. La de la ilustración está localizada en la Calle Ancha de Jocotenango, después de pasar la plaza del pueblo en dirección de la finca Pastores.[49] Sin embargo, su forma es muy diferente al de la caja de igual nombre en el acueducto de Las Cañas, que vimos antes. Se ignora cual fue la función para la que se construyó. Es posible que haya sido: distribución del agua, pila, tanque de almacenamiento, sifón rompe presión u otros, pero no se sabe con certeza cual fue su función.

49 Por razones inexplicables, esta caja de trompetas no aparece en la pintura del acueducto de Pamputic de José Muñoz.




24. La ataujía principal. Izquierda una sección y derecha cerca de
San José la Rinconada. RAR 2001.

De este acueducto no se localizaron los vestigios de las cajas de reposadera o sedimentadores, similares a las localizadas en el acueducto de Las Cañas, si bien en la pintura de José Muñoz si se ven y están numeradas en el recuadro al lado izquierdo.



25. Lavadero con el acueducto atrás. RAR 1998.

Dado que ahora Jocotenango se convirtió en una zona periférica de Antigua Guatemala, es posible que se hayan perdido muchos de los elementos constructivos originales de ese acueducto, porque en esa

zona se han establecido asentamientos, construido muchas viviendas, centros comerciales, colonias y lotificaciones, algunas de las cuales tienen lotes pequeños de 6m x 10m.

Un ramal y un tanque de captación del acueducto de Pamputic están localizados a cuatro kilómetros de Jocotenango. A lo largo de su recorrido, hay un camino de terracería que conduce a la aldea La Rinconada. Es importante mencionar que el deterioro y destrucción provocado al acueducto fue el resultado de los trabajos de ampliación de ese camino, así como la introducción de los servicios de energía eléctrica. Los tanques de captación están localizados cerca de la Aldea La Rinconada, por ello nos referiremos a ellos con ese nombre. El acueducto abastece la ataujía, pilas de lavar, pero ahora están abandonadas porque ya no reciben agua.

En la anterior ilustración está un lavadero con la ataujía del acueducto en la parte superior trasera, que no se ve debido a la diferencia de altura y a la vegetación. Este lavadero se localiza en el camino y cerca de la población de San José la Rinconada.

A7. Acueducto de Santa Catarina Bobadilla

El pueblo de Santa Catarina Bobadilla está localizado entre las laderas de dos cerros pertenecientes de la finca Carmona. De esas montañas bajaba un arroyo que debido al cambio climático hoy ya se secó, lo mismo sucedió con otros siete manantiales que bajaban de las montañas.[50] Es probable que la fuente del agua proviniera de un manantial localizado en la parte alta de las montañas al oriente del pueblo. Hasta hace algunos años aun existía el lecho de un antiguo arroyo, que también ha desaparecido debido al establecimiento de una colonia en ese sitio.

De este probable acueducto se sabe muy poco. Debió de abastecer de agua a Santa Catarina Bobadilla y probablemente también al pueblo de San Gaspar Vivar. Existe la posibilidad que a este último pueblo le surtiera agua el acueducto de Santa Catarina Bobadilla o el de

50 Tradición oral por Augusto Sicán y otros pobladores de la región.

San Juan del Obispo. Hay que tomar en cuenta el hecho que en la época colonial la población de estas dos aldeas era escasa, por lo que una obra de tal magnitud debió tener otras funciones paralelas, es posible que el agua también sirviera para regar cultivos.

Hace muchos años se localizaron los restos de los dos depósitos de agua y lavaderos que aparecen en las siguientes imágenes, son los únicos vestigios que se han encontrado de ese posible acueducto. Es probable que esos restos ya no existan, porque se levantaron endebles construcciones modernas con un muro que no permite ver hacia su interior. Estos vestigios están, o estaban, a 1613 metros sobre el nivel del mar.[51]



26. Restos de pilas en el pueblo de Santa Catarina Bobadilla. RAR 1998.

51 Google Earth Pro, consultado el 23 de febrero 2022.

Otro grupo significativo de pilas, tanques de captación y vestigios de un acueducto están en el poblado de San Garpar Vivar, donde hubo tres cajas de agua. De las cajas que abastecían al pueblo de San Gaspar Vivar una fue destruida recientemente, las otras cajas están ubicadas al sur y oriente de la plaza, una de las cuales abastecía a una fuente localizada en el centro de la plaza frente a la iglesia. No se ha localizado la fuente de agua de este acueducto, ni vestigios o canales que lo abastecían. Los restos de la caja a mayor altura del pueblo están a 1562[52] metros sobre el nivel del mar, a 51 metros más bajo que los lavaderos y depósitos de Santa Catarina Bobadilla.

Se buscó evidencia arqueológica para comprobar si se utilizaba el agua del acueducto de San Juan del Obispo para ambos pueblos, pero no se encontró. También se buscó evidencia arqueológica en el antiguo camino hacia San Juan del Obispo, este sigue recto por San Gaspar hacia el sur, sin cruzar hacia la izquierda en Santa Catarina Bobadilla, como lo es hoy. En ese antiguo camino hubo un puente de mampostería colonial muy antiguo, que se le conoce aún entre la población local como el "Puente Blanco". Este puente fue destruido por un aluvión que bajó del volcán de Agua en la noche del 4 de septiembre de 1969.[53] El camino sigue recto, porque aún existe, y sube hacia San Juan del Obispo, hasta que entra al pueblo por una calle que sigue recta en dirección de la parte trasera del antiguo palacio del obispo Marroquín, hoy un convento de monjas de las Hermanas de Bethania.

Si bien no se han localizado evidencia arqueológica que compruebe ese probable acueducto, queda la duda ¿de dónde provenía el agua que surtía a ambas aldeas que sí tienen evidencia arqueológica de un sistema de agua colonial?

---

52 *Ibid.*

53 Tradición oral relatada por Augusto Sicán en septiembre de 2020. De él provino toda la información que se incluye en esta sección.

A.8 Acueducto de Retana

La laguna de Retana estaba localizada en la finca de ese mismo nombre, cerca del pueblo de San Bartolomé Becerra (San Bartolo). Según la tradición oral, esa laguna se fue secando poco a poco a través del tiempo, pero para el terremoto de 1976 se secó totalmente.[54]

Posiblemente en la época colonial fue cuando se construyó un acueducto menor para conducir el agua desde esa laguna hacia las instalaciones de la finca, ese acueducto únicamente abasteció las instalaciones del casco de la finca, casa patronal y posiblemente a un molino. En el siglo XIX, a partir del comienzo de la siembra de cafetales, la estructura que alojaba al molino se utilizó para el beneficio de café.

Sí se localizaron restos de un antiguo trapiche en la finca Retana. Este trapiche estaba localizado en la ribera del río Guacalate a inmediaciones de San Bartolomé Becerra, es posible que su fuente de energía haya sido una rueda de agua que movía la maquinaría.

Según contó don Antonio Núñez, administrador de la finca, efectivamente hubo un trapiche localizado cercano a una laguna que había en la finca, a la que le surtía agua un acueducto. Este acueducto se cayó debido al terremoto de 1976, por lo que la laguna se secó.[55] Años después del terremoto se buscaron restos de ese acueducto, pero ya no se encontraron vestigios.

Conclusiones

La construcción del sistema de acueductos fue para la ciudad y a los pueblos a los que surtían del vital líquido, un hito en la historia de la ciudad. Fue un acontecimiento puntual y significativo que marca un momento importante en el desarrollo de un proceso en la vida de los habitantes de esos lugares, importantísimo para el con-

54 Tradición oral descrita por el señor Alfredo Núñez, empleado de la finca. Año de 1986. De este acueducto no se han encontrado fotografías.

55 Tradición oral, año de 1989.

sumo humano (saciando la sed de las personas y para su higiene personal), regar cultivos, abrevaderos para los animales, proporcionarle energía a obrajes y molinos y muchas otras funciones.

Si bien fueron construidos tomando como base la tecnología romana y española, estas importantes obras fueron diseñadas, construidas y mantenidas por habitantes de la ciudad y de los pueblos. Con ello, los constructores demostraron un amplio conocimiento de los métodos constructivos contemporáneos, conocimiento de la hidráulica, del terreno, la topografía, del cálculo matemático, etc.

Estas estructuras fueron tan bien construidas que uno de ellos, el acueducto de Las Cañas o de San Juan Gascón, funcionó desde mediados del siglo XVI hasta 1962 cuando la municipalidad decidió introducir un nuevo sistema de conducción y abastecimiento de agua a la población de la ciudad.

El paso de los siglos y la negligencia de proteger estas admirables obras hidráulicas ha provocado la destrucción de gran parte de los acueductos. Otros fueron destruidos por terremotos y temblores o fueron parcial o totalmente desmantelados para reutilizar el material de la mampostería (piedras, ladrillos, etc.) para construir o restaurar casas e iglesias.

Este patrimonio debe de ser protegido, ya que se corre el riesgo que continúe su destrucción.

Glosario de términos utilizados

- **Ataujía, taujía o atarjea**: los tres términos son sinónimos. Usados durante la colonia para definir a un canal o tubo conductor de agua, construido de barro protegido de dos maneras: teja y ladrillos, ambos unidos con mezcla a base de arena y cal.
- **Bebedero:** pila de mampostería para que las bestias de carga (caballos, mulas y bueyes) y el ganado bebieran agua localizados en plazas, cruceros, caminos, mercados, etc.

- **Búcaro**: fuente adosada a un muro, usualmente es la mitad de una fuente.
- **Caja de Agua**: elementos de mampostería que normalmente se ubican en las calles adosados a los muros exteriores de los edificios, su función era la de distribuir el agua por los diversos sectores de la ciudad.
- **Fuentes**: eran construidas de mampostería, de utilidad pública cuya función era la de proveer de agua a muchos habitantes y como abrevadero de las bestias de carga que utilizaban los campesinos para trasladar sus productos de sus comunidades al casco urbano, y los caballos y mulas de montura. Durante la colonia, tanto en la ciudad como en los pueblos, era la única fuente para proveerse de agua de los habitantes que no tenían los recursos para conectarse a los sistemas de agua proveniente de los acueductos. Por ello, había una o más en todas las plazas, en zonas densamente pobladas, en cruces de caminos, calles muy transitadas, etc. Muchas de ellas se siguen usando con el mismo propósito, especialmente en los pueblos y otras desparecieron al ser removidas de su lugar original o fueron destruidas.
- **Pilas de lavar o lavaderos**: depósitos construidos de mampostería y en ellos además hay uno o varios espacios que funcionan para lavar ropa (lavaderos). El depósito en si funciona también para almacenar agua. Haefkens lo describe diciendo que consiste en una especie de depósito hecho de mampostería de unos 3 pies de alto y de diez a veinte pies por lado, dentro del cual cae sin cesar un chorro de agua que viene por tubería de un acueducto a más de una milla de la ciudad.

Rogativas a Jesús Nazareno de la Merced, en los años 1784, 1789 y 1801

Gerardo Ramírez Samayoa*

En los siglos XVI, XVII y XVIII, la sociedad colonial poseía una visión providencialista de la estructura del orbe que habitaba, de forma que la responsabilidad del hombre ante el mundo físico era algo secundario. El orden de los seres existentes y las armonías de la naturaleza venían garantizados por el plan creador de Dios.[1]

Bajo esta concepción, la preocupación humana ante los desastres naturales la hacía sentirse impotente, considerándolos muchas veces como un castigo divino, sintiéndose indefensa no solo ante la "ira de Dios", sino también a los efectos devastadores que estos provocaban.[2]

El único remedio que encontraba eran los de la súplica a la divinidad mediante unos ritos y ceremonias encauzados por la propia Iglesia con procesiones y rogativas para que, mediante la intercesión a Dios, por medio de la Virgen y los Santos, cesara la tragedia.

Rogativas

Su institución se atribuye a San Mamerto, obispo de Viena, quien a mediados del siglo V ordenó hacer rogaciones para poner fin a terremotos, incendios y plagas que estaba padeciendo su diócesis.[3]

---

* Académico numerario.

1 Modesto Martín Cebrián. "Las Rogativas", *Revista de Folklore* No. 361, 2012, p. 38.

2 *Ibídem.*

3 Nicolás Sylvestre Bergier. *Diccionario de Teología*, XI tomos (Madrid: Imprenta de D. Primitivo Fuentes, 1846), t. III, p. 100.

Aunque, de acuerdo con Martín Cebrián, estos rituales fueron instituidos en los primeros siglos de la Iglesia para sustituir la fiesta pagana romana denominada "Robigalia", como ciertos días de penitencia y oración que se distinguían por el canto de las Letanías de los santos y procesiones públicas solemnes, y que fuera de estos podían celebrarse en cualquier época del año por motivos extraordinarios. Se dividían en dos las mayores que tenían lugar entre el 25 de abril, fiesta de san Marcos Evangelista, y el 15 de mayo festividad de san Isidro. En estas se rezaba para atraer del Cielo bendiciones sobre las mieses y ahuyentar los males temporales. Las menores, instituidas en el 470 d.C. por San Mamerto, se celebraban en los tres días anteriores a la Ascensión.[4]

De acuerdo con el *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas* de Aniceto Alonso y Juan Pérez, el término "rogativa" se definía así:

> "En el uso común, el nombre de rogativa no se limita a una función que se verifique en cierto y determinado tiempo de año; hácense en todas las circunstancias difíciles y angustiosas, cuando amenaza la peste ú otros males graves, y se desea aplacar el enojo del cielo y obtener su misericordia".[5]

Si bien, el papa Gregorio (603) reglamentó estas funciones litúrgicas, la celebración de estos actos deprecatorios, siglos después, fue sometida a una regulación tanto civil como eclesiástica, con un protocolo claro de actuación: petición de los interesados a la autoridad civil, a su vez, ésta solicitaba a la autoridad eclesiástica inmediata celebrar rogativas, que a su vez, lo trasladaba al obispo para su aprobación, y una vez aprobado, se comunicaba la solicitud de participación a las órdenes religiosas, cofradías, hermandades y público en general.[6]

---

4 Cebrián, *op. cit.*, p. 39

5 *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*. Niceto Alonso Perujo y Juan Pérez Angulo, Directores, X tomos (Barcelona: Librería de Subirana Hermanos, 1883-1890), t. IX, pp. 210-211.

6 Cebrián, *op. cit.*, pp. 39-40.

Un ejemplo se encuentra en la petición o casi orden, que hizo el Ayuntamiento de Santiago, en cabildo celebrado el 1 de agosto de 1645 al obispo Bartolomé González Soltero para que se celebrara "una procesión de Sangre", con la finalidad de pedir a Dios, lluvias y abundantes temporales, cito el texto:

> En este Cabildo se propuso que, por cuanto a Su Señoría. Al Señor Obispo de esta ciudad se le ha pedido que, así por orden de Su Señoría, el Señor Presidente don Diego de Avendaño, como por este Cabildo, Justicia y Regimiento, se haga una procesión de Sangre. Pidiendo a Nuestro Señor lluvia y buenos temporales, y que en ella se saque al Bienaventurado San Francisco de Paula, patrón de esta ciudad y jurado por el Cabildo de ella. Y dicho Señor Obispo lo tiene concedido y ordenado que salga dicha procesión el viernes cuatro de este presente mes; saliendo de la Santa Iglesia Catedral, y que vaya a las de los Conventos de Nuestra Señora de La Merced, y Santo Domingo; Sacando en dicha procesión el Santo Cristo y a los Bienaventurados San Pedro y San Francisco de Paula, por Patrones e intercesores,…para que sea con la decencia debida, toca a este Cabildo, todos unánimes y conformes ordenaron y mandaron se libren tres mil maravedíes en el Mayordomo de esta ciudad para en cuenta de dichos gastos…».[7]

Las procesiones de sangre, un elemento constitutivo fundamental en estas celebraciones, exigían la participación de los disciplinantes, o sea de penitentes, que con el rostro tapado y con un traje diseñado

7 Archivo General de Centro América (AGCA). A.1.2.2. *Libro de actas de Cabildo* No. 14, fol. 173v. El obispo Bartolomé González Soltero, fue el octavo prelado que tuvo la diócesis de Santiago de Guatemala, Agustín Estrada Monroy. *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala*, tomo I, Biblioteca "Goathemala", vol. XXVI (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1973), pp. 293-299.

para el efecto, se aplicaban disciplinas, generalmente con un flagelo sobre la espalda descubierta.[8]

Una descripción magistral de una de estas procesiones de rogativa con otros detalles, fue escrita magistralmente por don Miguel de Cervantes Saavedra, en su monumental obra, cito el texto:

> Era el caso, que aquel año habían las nubes negras negado su rocío a la tierra y por todos los lugares de aquella comarca se hacían procesiones, rogativas y disciplinas, pidiendo a Dios abriese las manos de su misericordia y les lloviese; y, para este efecto, la gente de una aldea que allí junto estaba venía en procesión a una devota ermita que en un recuesto de aquel valle había. Don Quijote, que vió los extraños trajes de los disciplinantes, sin pasarle por la memoria las muchas veces que los había de haber visto, se imaginó que era cosa de aventura y que a él solo tocaba, como caballero andante, acometerla; y confirmóle más esta imaginación pensar que una imagen que traían cubierta de luto, fuese alguna principal señora que llevaban por la fuerza…se fué a encontrar con los disciplinantes, bien que fueron el cura y el canónigo y barbero a detenerle, más no les fué posible,… Fatigóse en vano Sancho, porque su amo iba tan puesto en llegar a los ensabanados y en librar a la señora enlutada que no oyó palabra…Llegó, pues, a la procesión…y con turbada y voz ronca dijo: -Vosotros, que quizá por no ser buenos os encubrís los rostros, atended y escuchad lo que deciros quiero. Los primeros que se detuvieron fueron los que la imagen llevaban; y uno de los cuatro clérigos que cantaban las letanías… le respondió diciendo: -Señor hermano, si nos quiere decir algo, dígalo presto, porque se van es-

8 Para un estudio más profundo sobre los flagelantes y disciplinantes, recomiendo al lector el texto de Patrick Vandermeersch. *Carne de la Pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 348 pp.

> tos hermanos abriendo las carnes y no podemos ni es razón que nos detengamos a oír cosa alguna, …[9]

Claramente se encuentra el motivo de dicha rogativa, la falta de lluvias, la organización del rito, el canto de las letanías, el procesionar a una imagen en este caso de la Virgen, y la participación de los disciplinantes que se estaban flagelando.

Rogativas en Santiago y en la Nueva Guatemala

La celebración de rogativas en Santiago de Guatemala, durante su existencia como capital del Reino fue una constante debido a la cantidad de catástrofes que la asolaron (regularmente temblores, terremotos, erupciones del volcán de Fuego, pestes en el ganado, plagas de langosta o chapulín, sequías, hambrunas, y enfermedades). En la Nueva Guatemala a finales del siglo XVIII y principios del XIX esta situación no cambió.

El cronista Domingo Juarros, dedica en su crónica un capítulo completo acerca de las "calamidades más notables que han afligido a la Ciudad de Guatemala" (específicamente Santiago de Guatemala), así como las rogativas que se celebraron y los santos protectores de la ciudad, cito algunas de estas:

> Habiendo afligido a esta Capital, por los años de 1565, horribles temblores, acordó el Noble y Cristiano Ayuntamiento de esta ciudad tomar un Santo por tutelar, para que la defendiese de tan terrible azote… No pudiendo convenirse los vocales de la elección, ocurrieron a la suerte, que cayó en el Glorioso mártir San Sebastián…; "Se hizo memorable en esta capital el año de 1601, por una cruel peste de esquilencias… que en tres días quitaba la vida a los que acometía…Una de las Imá-

9 Miguel de Cervantes Saavedra. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Edición IV Centenario, estudio crítico Luis Astrana Martín (Valencia: Editorial Alfredo Ortells, S-L, 1986), cap. LII. pp. 465-466.

genes a que se ocurrió, sacándola en procesión general, fue la que intitulan Nuestra Señora de Loreto, que se conserva en la Iglesia de San Francisco; y experimentaron los fieles grande alivio, en la citada epidemia…; Fue grande la tribulación …, el año 1607, con espantosos temblores de tierra, que se sintieron en esta capital por muchos días, …hasta que quiso el cielo, que acogiéndose al patrocinio del glorioso mártir San Dionisio,…cesaron los temblores y no se volvieron a sentir en más de 40 años…; En el año de 1686 afligió a esta metrópoli una peste tan cruel y tan violenta, que en tres meses ya se contaban muertos más de la décima parte de sus vecinos… Afligidos sobremanera los moradores de Guatemala … determinaron hacer una rogación a la Madre de Misericordia; para cuyo efecto, se trajo la devota Imagen de Nuestra Señora, que se venera en el pueblo de Almolonga a la Iglesia del Calvario… Hízose la rogación por tres días, con inmenso concurso…; En el siglo XVIII… en el 1º de febrero de 1705, en que enfurecido el volcán, comenzó a vomitar humo y cenizas, en tanta copia, que se oscureció el sol…rodeados de densas tinieblas en la mitad del día … hasta que sacando aquella tarde en publica procesión las milagrosas imágenes de Cristo Crucificado y Nuestra Señora del Socorro, que se veneran en la Iglesia Catedral, ¡cosa maravillosa! lo mismo fue salir por la puerta de la enunciada iglesia, que mira hacia el volcán, las referidas imágenes, que acabarse de desvanecer las espesas sombras…[10]

Con el nombramiento por parte del Ayuntamiento de la Ciudad de Santiago de Guatemala de la imagen de Jesús Nazareno de la cofradía de nazarenos del templo de nuestra Señora de La Merced, como

10 Domingo Juarros. *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala.* Edición y estudio preliminar de Ricardo Toledo Palomo, Biblioteca "Goathemala", volumen XXXIII (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 2000), cap. XI, pp. 167-168, 188-189.

"patrón jurado" contra las calamidades que le afectaban, el 28 de febrero de 1721, se realizaron a lo largo del siglo XVIII y principios del XIX, varias rogativas a esta singular advocación. No obstante este nombramiento, Juarros, no menciona en el capítulo ninguna de las rogativas efectuadas e esta imagen.[11]

Hay dos rogativas, en el texto de Juarros, que merecen atención. En mayo de 1732, el volcán de Fuego entró en actividad, provocando retumbos y copiosas erupciones de fuego, por muchos días se hizo novenario a "Nuestra Señora del Socorro", y "rogación a Nuestra Señora, en la Iglesia de San Francisco y en la Santa Cruz".[12] El segundo fue una peste de viruelas en 1733 que causó una mortandad considerable. La actitud de los vecinos no fue otra que hacer rogaciones, cito el texto:

> La aflicción que causó a sus moradores, se da bien a conocer en las muchas rogaciones, que se hicieron; pues casi no hubo Imagen de veneración, a quien no se sacase en procesión, para alcanzar de Dios el remedio de esta calamidad. Nuestra Señora de los Dolores del Cerro se llevó en procesión a los conventos de monjas, los días 15 y 16 de junio, después de haberle hecho novenario en la parroquia de la Candelaria. A Nuestra Señora de la Merced, se le hizo novena en la Catedral, que se concluyó con procesión general. A Jesús Nazareno de Candelaria también se le hizo novenario; y el último día, que fue el 9 de julio, se sacó en procesión de penitencia, por todas las iglesias de la ciudad. Igualmente se hizo rogación, en sus respectivas iglesias, a Nuestra Señora del Coro de San Francisco, a Nuestra Señora de los Remedios, a la del Manchén, a San Sebastián, San Serapio; y últimamente la

---

11 Gerardo Ramírez Samayoa. *Vida social, económica y religiosa de la cofradía de Jesús Nazareno del templo de Nuestra Señora de La Merced, en Santiago y en la Nueva Guatemala, 1582 a 1821*. Tesis de Graduación para optar a la licenciatura en Historia (Guatemala: Universidad del Valle de Guatemala, 2007), pp. 167-179, 273-281.

12 Juarros, *op.cit.* p. 190.

> imagen del *Ecce Homo*, del pueblo de San Gaspar, se trajo al templo del Calvario, para hacerle nueve días de Rogación.[13]

La importancia radica, de acuerdo a Toledo Palomo, en que en esta epidemia murieron familiares del cronista. El investigador, cita además otra nota interesante:

> Un testigo presencial, el doctor Manuel de Sologaistoa, testificó que en 1752 hubo "una peste de vómito y evacuaciones que en dos días morían; y trajeron al S. Sebastián en procesión para la catedral, el día 4 de febrero, donde estuvo 9 días; y volvió en procesión general, el domingo 13 a su iglesia. También se sacó en procesión el señor de Esquipulas de la iglesia del Carmen; a pesar de ello en marzo hubo "tabardillos y esquilencia".[14]

Desde luego queda corta la lista de calamidades que afectaron a la ciudad de Santiago de Guatemala y a sus pobladores, tal como describe Christopher Lutz, en su excelente investigación sobre la historia Sociodemográfica de la noble capital del reino.[15]

Cada una de estas celebraciones tiene una historia interesante, no solo desde el aspecto religioso o devocional de la época sino por las implicaciones sociales y económicas que estas implicaban, como se verá más adelante.

---

13 *Ibídem.*, pp. 190-191.

14 *Ibídem.*, p. xxi, nota de pie de página No. 6. Tabardillo se refería a Tifus exantemático, en cuanto a esquilencia no encontré su significado. Carlos Martínez Durán. *Las Ciencias Médicas en Guatemala Origen y Evolución.* 3ª edición (Guatemala: Editorial Universitaria, 1964), p. 158.

15 Christopher H. Lutz. *Historia Sociodemográfica de Santiago de Guatemala 1541-1773* (La Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica [CIRMA], Plumsock Mesoamerican Studies, 1982), pp. 437-443.

Sociedad y economía a finales del siglo XVIII

Sin pretender tratar este tema, ya investigado a profundidad por varios historiadores, dentro de los que destaco a Regina Wagner.[16] Hago un esbozo del estado de la sociedad de la Nueva Guatemala a finales del siglo XVIII.

Después de casi tres siglos de dominación colonial, continuaron existiendo los prejuicios discriminatorios hacia los indígenas, negros, mestizos, mulatos y pardos. Era un hecho que la identidad racial seguía definiendo las posibilidades de movilidad social mediante el acceso a educación y gremios.[17] La nueva capital estaba en pleno auge de construcción, situación que provocó el traslado forzado de pueblos para mano de obra, esto fue impulsado por la importancia que tuvo durante esta época la explotación del añil como principal producto de exportación y por ende de lo que hoy llamamos divisas.

Si bien su producción y explotación existió desde fines del siglo XVI, su verdadero auge se dio a partir de mediados del siglo XVIII, por la creciente demanda del colorante en la industria textil inglesa y holandesa.[18] La mayor parte del añil provenía de la Intendencia de San Salvador.[19] Aunado a esta particular situación hubo un crecimien-

---

16 Regina Wagner. *Historia Social y Económica de Guatemala 1524-1900* (Guatemala: Asociación de Investigación y Estudios Sociales ASIES, 1994), pp. 119-132.

17 Regina Wagner Henn. "La situación económica, política, social, cultural y urbana en la época de la independencia del Reino de Guatemala", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo LXXXVIII (2013), p. 272. Para conocer más sobre este tema, leer: Inge Langenberg. "La estructura urbana y el cambio social en la ciudad de Guatemala a fines de la época colonial (1773-1824)", *La Sociedad Colonial en Guatemala.* Edición de Stephen Webre (La Antigua Guatemala: CIRMA, Plumsock Mesoamerican Studies, 1989), pp. 221-249.

18 Wagner, "La situación…, 2013, *op. cit.*, p. 273.

19 *Ibídem.*, p. 269. Parte de las reformas borbónicas incluyó la restructuración del Reino reorganizándolo en intendencias, ver: Cristina Zilbermannn de Luján. "El Régimen de Intendencias", *Historia General de Guatemala* (de aquí en adelante HGG), Jorge Luján Muñoz, Director General. Tomo III, *Siglo XVIII hasta la Independencia*, Cris-

to en la cría de ganado vacuno, ya que era de mucha utilidad en el cultivo del añil, ya que no sólo contribuía a limpiar la maleza de los sembrados sino que proveía el cuero y pellejos para hacer los zurrones en los que se empaquetaba el colorante.

Obviamente las principales familias de la Nueva Guatemala y los hacendados salvadoreños tenían fuertes intereses y capitales invertidos en esta industria; que sin embargo, era muy sensible a las plagas, especialmente la langosta o chapulín. La cantidad de ataques de este insecto fue casi una constante. No es difícil deducir el peligro latente que representaba para la economía la destrucción de plantas y arbustos del añil o xiquilite.[20] Bajo esta óptica puede entenderse la solicitud de realizar las rogativas que vamos a describir.

Política de los reyes Borbones con relación a las cofradías y su aplicación en el Reino de Guatemala

Un aspecto en este período, que marcó la vida de las cofradías, principales agentes en la celebración de rogativas, fue la política que en materia religiosa tuvieron los reyes Borbones, Carlos III y IV, en particular el primero. Su concepción del Estado y el papel que la Iglesia tenía que desempeñar en éste, derivaba de la Ilustración, el movimiento cultural e ideológico que imperó en la Europa del siglo XVIII, cuyo contenido

---

tina Zilbermann de Luján, Directora del tomo. (Guatemala: Asociación de Amigos del País-Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1995), pp. 33-37.

20 Wagner, *Historia Social…*, 1994, *op. cit.*, p. 119. Para conocer acerca de la importancia en producción de este producto y su problemática, leer: Robert S. Smith, "La producción y el comercio del añil en el Reino de Guatemala", *Economía de Guatemala en los siglos XVIII y XIX. Antología de lecturas y materiales.* Introducción y selección, Jorge Luján Muñoz, II tomos (Guatemala: Sección de Publicaciones, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala [USAC]), t. I, pp. 215-287; Horacio Cabezas Carcache, "Producción Agropecuaria". *HGG*, T. III, *op. cit.*, pp. 291-295; Sara Herrera Alfaro y María Eugenia Rojas Rodríguez. "El añil en Centroamérica siglos XVII–XVIII", *Revista Estudios, Universidad de Costa Rica*. Nos. 14-15 (1997-1998), pp. 41-55. 1997-1998.

resumo en los siguientes puntos: 1. Declive del legado cultural jesuítico. 2. Tendencia hacia una cultura laica y secularizada. 3. Actitud decididamente racionalista, de herencia cartesiana. 4. Valoración de la ciencia natural sobre el dogma religioso. 5. Una crítica al papel de la Iglesia dentro de la sociedad y de sus organismos derivados, sobre todo de las cofradías y hermandades. Se buscó limitar el excesivo poder económico de algunas de ellas, su elevado número, la falta de control administrativo y fiscal por parte de las autoridades, y las manifestaciones públicas de piedad; catalogadas como signos de atraso y fanatismo, en especial las de semana santa. 6. Favorecimiento del regalismo.[21]

Con la llegada del reinado de Carlos III, que gobernó de 1759 a 1788, en la península, las cofradías en general, y especialmente las penitenciales de Pasión, principiaron a vivir una serie de enfrentamientos con el gobierno debido a las medidas que este pretendía tomar al respecto.[22] Entre estas, se encontraban la de reducir el número de hermandades y cofradías y someterlas a la autoridad civil, intentando revertir sus bienes a obras de beneficio social. Otro punto era la corrección de excesos y desórdenes que se producían durante las procesiones y después de ellas. El 20 de febrero de 1776 emitió una real cédula "correctiva", dirigida a las cofradías de Sevilla, en esa describe los motivos de la misma.

> Que no se consienta procesiones de noche, haciéndose las que fuere costumbre y saliendo a tiempo que estén recogidas y finalizadas antes de ponerse el sol para evitar los perjuicios que de lo contrario pueden resultar. Que no se toleren bailes en las iglesias, sus atrios y cementerios, ni delante de las imágenes de los santos, sacándolas a este fin a otro sitio, con el pretexto

---

21 Jaime González Rodríguez. "La Iglesia y la Ilustración", *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Obra dirigida por Pedro Borges, II vols (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos [BAC], Comisión Nacional para el Quinto Centenario - Estudio Teológico de San Idelfonso de Toledo, 1992), v. I, pp. 799-802.

22 José Sánchez Herrero. *La Semana Santa de Sevilla* (Madrid: Silex. 2003), p. 218.

> de celebrar su festividad, darles culto, ofrenda, limosna ni otro alguno, guardándose la reverencia, en los atrios y en los cementerios el respeto delante de las imágenes la veneración a la Santa Disciplina y a lo que para su observancia disponen las leyes del reino. Mando que ninguna persona de cualquier clase pueda ponerse traje disciplinante, empalado, espadado, con grillos o cadenas, o en otro espectáculo semejante, bajo la pena de 20 ducados o de 30 días de cárcel…[23]

Esta Real Cédula con relación a las procesiones nocturnas y penitentes se publicó en la Nueva Guatemala el 20 de febrero de 1777 según consta en el libro de *Actas y documentos de la cofradía…en la Nueva Guatemala*.[24] Sin embargo, durante varios años la ley no se aplicó, ya que las cofradías continuaron celebrando sus funciones tal como las realizaban. Considero que el motivo fue que las autoridades civiles y religiosas estaban inmersas en los conflictos y dificultades que provocaba el traslado y el asentamiento de la nueva capital, para preocuparse por la aplicación de esta norma, que lo único que produciría era otro motivo de descontento y división entre los habitantes. Durante casi dos décadas el gobierno local continuó con esta misma política. Sin embargo, no logré establecer si tuvo relación con la sanción de esta ley, en 1792, que el Provisor del Arzobispado prohibiera la procesión penitencial de Jesús Nazareno de la Merced el Jueves Santo por la noche. Situación que se prolongó hasta 1800, cuando el mayordomo primero, padre Espinosa, solicitó de nuevo su salida punto al que me refiero más adelante.[25]

---

23 José Sánchez Herrero. "Crisis y permanencia. Religiosidad de las Cofradías de Semana Santa de Sevilla, 1750-1874", *Las cofradías de Sevilla en el siglo de la crisis* (Sevilla: Secretariado de la Universidad de Sevilla, 1991), pp. 49-50.

24 Archivo Mercedario de Guatemala [AMERGUA]. *Libro de Actas y Documentos de la Cofradía de Jesús Nazareno de la Iglesia de Nuestra Señora de la Merced de la Nueva Guatemala de la Asunción,* fols. 39v-r.

25 Ramírez, *op. cit.,* p. 238.

El 20 de marzo de 1797, la Real Audiencia recibió un informe acerca del estado en que se realizaban estas celebraciones.

> Teniendo presente haberse advertido en la procesión que salió en el viernes próximo diecisiete del mes corriente de la iglesia de San Francisco y cofradía de San Benito, muy crecido número de gentes, vestidas de nazarenos y con los rostros cubiertos, y, uso de indecorosos pañuelos, (fustanes) y otros varios adornos mujeriles, y observase no solamente esta corruptela en las procesiones subsiguiente de la Santa Cuaresma, sino también el Viernes Santo, Penitentes, empalados y disciplinantes, y siendo esos abusos contrarios a las leyes y Reales Cédulas de su Majestad, que al prohibirlo severamente han reconocido por una parte los excesos, desórdenes y osadías, a que van ida (han ido) fácilmente al tener las caras tapadas y baquear en esta forma por las calles públicas y más por los barrios retirados, y por otra que tales penitencias lejos de atraer una compunción edificativa, ocasionan la devoción y el desorden, sirviendo comúnmente de desprecio para los prudentes de diversión y gritería para los jóvenes, y de asombro, confusión, miedo e incomodidad para los niños y mujeres, debiendo las personas que se hallen inflamadas de verdadero espíritu de penitencia elegir otras más raciones, más secretas y menos expuestas con consejo y dirección de confesores. Y advirtiendo ser la obligación del Tribunal velar, con la mayor vigilancia, sobre el cumplimiento de tan benéficas y acertadas deliberaciones, y proceder contra los contraventores conforme a las Augustas Leyes que prescriben las penas y la demostración que corresponda según las circunstancias.[26]

26 AGCA. A1.25. Leg. 2604. Exp. 21398, fols. 1v-2v. Testimonio. Acuerdo pasado al Superior gobierno para que no salgan procesiones, tapados, empalados, ni disciplinantes (1797-1801). El expediente consta de 35 folios.

Aunque en el párrafo aparece señalada una cofradía, la de San Benito de Palermo del templo de San Francisco, el señalamiento era a todas las que hacían procesiones nocturnas y efectuaban prácticas penitenciales. En cuanto al motivo para tal medida, el gobierno señaló principalmente los desórdenes públicos e inseguridad para los vecinos, que provocaban los penitentes con el rostro tapado, ya que algunos, valiéndose de la oscuridad de la noche cometían robos y atropellos, pidiendo limosnas y entrando en casas ajenas. Adicionalmente se opinó que las penitencias públicas eran un mal ejemplo.

El reinicio de la procesión penitencial de jueves santo. Informe del secretario Olibarri y decretos posteriores

El 16 de marzo de 1801, el mayordomo primero, padre Joseph María Espinosa y los demás directivos de la cofradía de Jesús Nazareno de la Merced, enviaron una solicitud a la Real Audiencia para que autorizara de nuevo la salida de la procesión de jueves santo. La parte medular del texto es interesante, ya que alude a la real cédula de Carlos III, único documento que encontré en que se menciona.

> Sólo una especie podría hacer dudar, y aún mudar enteramente el concepto, y es, que en la Real Cédula de veinte de febrero de mil setecientos setenta y siete se ruega y encarga a los Prelados expresa y terminantemente que: no consientan procesiones de noche, haciéndose, las que fuere costumbre, y saliendo a tiempo que estén recogidas, y finalizadas, antes de ponerse el Sol, para evitar los inconvenientes que pueden resultar de lo contrario = Si esta Real resolución se hubiera expedido para América, o sí al menos se hubiera hecho extensiva para estos Reinos, no habría ya en que pensar, ni se podría mover disputa alguna sobre Procesiones nocturnas; pero como ciertamente, y sin disputa alguna se sabe y consta por la adjunta licencia de M. Y. Señor Presidente, que no está extendida para las Indias; no se puede tampoco pensar obligato-

> ria, sin una expresa infracción de la sabia y prudentísima Ley 40// Tít.. 1. Lib. 2, de nuestra Recopilación Indiana. = Cuando se llama así a esta Real disposición, es porque mandando como expresamente manda, que no se permita ejecutar ninguna Pragmática de las que se publican en los Reynos de España sin que por Cédula, especial, se mande guardar en éstos: ya se conoce hasta la evidencia que está formada sobre aquel inviolable principio político, que dicta que lo conveniente para un Reino, no lo es siempre para otro, y que lo dañoso en unas circunstancias, suelen ser provechosa en otras.[27]

El argumento legal en el que el mayordomo se basaba era la interpretación del principio, de que lo que era aplicable a España no necesariamente lo era para las Indias, por lo que había que adaptar la ley a las circunstancias y situaciones de cada lugar. La solicitud fue aprobada y la procesión volvió a celebrarse ese año, pero en los posteriores por lluvia el Jueves Santo por la noche se suspendió, y se llevó a cabo en la mañana del Viernes Santo.[28]

Independientemente del permiso otorgado a la cofradía, la Real Audiencia designó ese año a un oficial de sala, de nombre José Olibarri, para que informara acerca del comportamiento en las procesiones de la Semana Santa. El testimonio que redactó es importante, ya que es de los pocos documentos civiles de la época que describen estas funciones. Las procesiones que consignó fueron la de Jesús Nazareno de la Escuela de Cristo del convento de padres de San Felipe Neri, el Jueves Santo por la mañana; la de Jesús Nazareno de la Merced, el mismo día por la noche, y la del Santo Entierro de la iglesia de San Francisco, el Viernes Santo por la noche.[29]

Es interesante la descripción que hizo de la procesión del Nazareno de la Merced:

---

27 *Actas y documentos de la cofradía, Nueva Guatemala*. 1801, fols. 39v-r.

28 Ramírez, *op. cit.*, p. 240.

29 AGCA. A1.28.1. Leg. 4669. Exp. 40049, fs. 14v-17r). Expediente sobre las procesiones de Semana Santa en la Nueva Guatemala (1801).

…, y como a las siete de la noche, salió en ronda P^r^. las calles más públicas que siguen por la Parroquia del Sagrario al Convento de la Merced, de cuya iglesia, muy poco antes de las ocho salió la procesión conocida con el nombre, del silencio, la qual no salía algunos años habían; se componía de las imágenes de San Pedro, Jesús con la Cruz a cuestas, y N. S^a^ de los Dolores. Los acompañantes de la procesión heran ombres de todas las clases con diferentes destinos, excepto, los religiosos, Padres de la Orden, y algún otro secular. Todos llevaban sus túnicas y capirotes, los más con las caras destapadas, y muchos también las llevaban cubiertas; delante de las imágenes a más de la porción de ÿ ujeto que alumbraban, iba otra de penitentes que se mortificaban de diferentes maneras, y los más de estos llevaban ÿ ujeto que los auxiliase en las atrabesias de charcos y malos pasos; también detrás de la efixie de Jesús hiba un piquete de granaderos batiendo marcha; y en esta forma siguió la procesión por las yglesias de Santo Domingo, Capuchinas, Catedral, Sagrario, Concepción, y Santa Teresa, y poco antes de las once entro en su Convento después de andar veinte y quatro quedras…[30]

El informe de Olibarri, llama a la procesión del "silencio", única vez que se empleó ese calificativo para designar la actividad. También, permite deducir que la procesión de Jueves Santo no se celebraba hacía varios años, tal como se consignó en el *Libro Tercero de Cargo y Data* en los informes contables de los años 1792 a 1798, celebrándose solo la de la Reseña el Martes Santo, haciendo el Jueves Santo una celebración especial en el interior del templo.[31]

30 *Ibídem*, fol 15v.

31 *Libro 3º de cargo y data*, fols. 69v-87v. Los informes contables llegan hasta 1798. Ramírez, *op.cit.*, pp. 293, 313-314.

Rogativas a Jesús Nazareno de la Merced "Patrón Jurado"

Como ya cité, a lo largo del siglo XVIII, en Santiago de Guatemala se realizaron varias rogativas a esta imagen ante diferentes calamidades que se presentaron, especialmente por las plagas de langosta o chapulín.[32]

En la Nueva Guatemala, antes de la independencia de 1821, se celebraron tres rogativas la primera en 1783, la segunda en 1789, y la tercera en 1801. Si bien las tres son ya conocidas, considero tratarlas con más profundidad dada su importancia ya que permiten conocer mejor la vida social, religiosa y económica de la época.

Escribo la paleografía completa de la tercera rogativa, de 1801 (Apéndice A), ya que la considero las más completa y significativa de las tres, y la que ilustra mejor, la estructura religiosa y los aspectos sociales de la época.

Las fuentes documentales en las que me baso, son los libros de la cofradía: facsímil del *Libro 1 de aumentos de la cofradía*, *Libro 3º de cargo y data* y *Libro de actas y documentos de la Cofradía de Jesús Nazareno de la Iglesia de Nuestra Señora de la Merced de la Nueva Guatemala de la Asunción* (estos últimos se encuentra en la biblioteca del archivo mercedario de Guatemala [AMERGUA]).

Rogativa de 1783

Una serie de movimientos sísmicos se iniciaron el 4 de septiembre de ese año y tuvieron serios efectos en los poblados del oriente, tal como se desprende del testimonio escrito del mayordomo de la cofradía de Jesús Nazareno, Cristóbal Silverio de Gálvez:

> «En Cabildo que celebró el muy noble Ayuntamiento de esta capital, el día 12 de septiembre de 1783. Se determinó por los s.s. capitulares de el (como tan celosos del beneficio común de su republica) que para aplacar la ira de dios, que nos ame-

32 Ramírez. *op.cit.*, pp. 171-179, 273-281.

> nazaba, con los formidables temblores que desde el día 4 del mismo mes, se habían experimentado en esta n. ciudad. Los que causaron notables ruinas en los pueblos de Cujunicuilapa, Jalpatagua, Conguaco, Aguachapa, y Jutiapa, y las haciendas de su comarca; pues en ellos cayeron, y se arruinaron, no sólo las fábricas de alguna consistencia, sino también, muchos ranchos pajizos de bajareque fabricados sobre horcones.»[33]

Cujunicuilapa era un pueblo de ladinos que pertenecía a la parroquia de Los Esclavos, una zona con bastantes haciendas. Conguaco, cabecera de parroquia, estaba a 13 leguas del poblado anterior, era anexo de Jalpatagua, incluía varias haciendas y rancherías ganaderas. Jutiapa era también sede parroquial e incluía el valle de Achuapa, zona de cultivos y ganado; los indígenas del lugar trabajaban la pita. De acuerdo con Juarros, tenía en sus cercanías "muchos trapiches, y el azúcar que se fabrica en ellos, es lo más estimado del Reino".[34] Es evidente que la pertenencia del mayordomo Silverio de Gálvez al cabildo municipal en calidad de Regidor, facilitó que se llevara a cabo esta rogativa, que contó con la participación del arzobispo Cayetano de Francos y Monroy. Los detalles del acto deprecatorio fueron como sigue:

---

33 *Libro 1º de aumentos de la cofradía,* fol. 56v. Cristóbal Silverio de Gálvez, fue uno de los mayordomos más importantes que tuvo la cofradía de Jesús Nazareno. Gobernó la asociación junto con su tío el presbítero Juan Joseph García Bahamonde entre 1772 y 1780, para pasar a encargarse de ella en solitario hasta 1798. Tuvo a su cargo el traslado de la imagen de Jesús Nazareno y Virgen de la Merced a la Nueva Guatemala, dejando un extenso testimonio del acontecimiento. Ramírez. *op. cit.,* pp. 157, 159, 161, 244-252, 261.

34 Pedro Cortés y Larraz. *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala.* Prólogo de Adrián Recinos, 2 tomos. Biblioteca "Goathemala" vol. XX (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958), t. I, pp. 51-54, 57-59, 236-237; Juarros, *op. cit.,* p. 26

> Que se bajase de su trono, la Milagrosa Imagen de mí Amo Jesús Nazareno, cuyo Divino simulacro ha sido siempre, amparo de todas las necesidades, de esta Ciudad. Y se colocase en medio de su Iglesia donde se hiciese rogación por tres días, y en el último de ellos se sacase en procesión general de penitencia, y que los gastos, que se hiciesen, los pagarían los mismos Individuos del noble Ayuntamiento de sus bolsas, no permitiendo que se pusiese demanda alguna, y para todo se me comisionó a mi como uno de sus Regidores, y también como mayordomo de esta cofradía, y todo se efectuó de la manera siguiente. Puesta la Sagrada Imagen en un suntuoso trono, en el medio de la iglesia, con el Divinismo patente todos tres días, se comenzó la rogación el viernes 19 del mismo mes (septiembre) , y en el cantó la Misa Pontifical el ilustrísimo Señor Arzobispo don Cayetano Francos de Monroy, y predicó el sermón el muy reverendo padre lector, maestro doctor en Sagrada Teología, religioso de la orden de [las]Mercedes y asistió a ella como también en los otros dos días el noble Ayuntamiento completo de todos sus Individuos.»[35]

Continuando con la descripción del acto, el mayordomo consignó lo siguiente:

> El segundo día, sábado, cantó la misa la religión de Santo Domingo, y asistió con toda su comunidad a oficiarla, el sermón lo predicó el reverendo padre predicador. Félix Vaquero de la orden de [las] Mercedes. El 30, día domingo, 21 de septiembre cantó, y ofició la misa la Religión de N.P. San Francisco. Y predicó el reverendo padre lector fray Mariano Rayón de la misma orden de La Merced Dr. en Teología, y salió la Procesión a las diez del día, por el recelo de que el agua de por la tarde la impidiese, y se ordenó en la forma siguiente: Iban

35 *Libro 1º de aumentos de la cofradía,* fols 56v-r.

> por delante más de 1500 Hombres de Penitencia a los que seguía una famosa Música, cantando el Ynecsitu, y el Sto. Dios a Dos coros alternativamente. Luego seguía la orden Tercera de N. Sra. del Carmen, y inmediata a ella la Sagda. Religión de La Merced /que como función que salía de su casa, cedió el lugar que se correspondía, y después iban todas las otras Sagdas. Religiones de Belén, Sn. Juan de Dios, Sn. Augn. Sn. Franco. Y la de Sto. Domingo, todas con Cruz alta, y no asistió la Rl. Audiencia ni el Sr. Presidente sin embargo de haberlos convidado el N. A. La Procesión fue únicamente a la Catedral donde se hizo oración por espacio de media hora, en que puesta la SSma. IMAGEN en un Trono en medio de dha Sta. Iglesia, se le cantó misa con su capilla de música, y desde ahí siguió con la procesión el Cabildo Eclesiástico con el Colegio Tridentino hasta volver a la misma Iglesia de La Merced, donde siguió la rogación toda la tarde hasta la oración, que se subió la Sma. IMAGEN, a su Trono; quedando todos muy consolados, que por medio de este Divino Señor cesaría tanta amenaza como realmente sucedió…[36]

El acto revistió importancia por la participación de las religiones y el Ayuntamiento. La Real Audiencia no se hizo presente, lo cual recalcó el mayordomo, en especial la ausencia del presidente, aunque no menciona su nombre, se trataba del brigadier don José Estachería.[37] Habría que considerar cómo eran en ese momento las relaciones entre el Real Gobierno y las autoridades municipales. En cuanto a la Catedral, donde se celebraron algunos actos, por la fecha de la rogativa, fue en la provisional, diseñada por el arquitecto Marcos Ibáñez situada en la cuadra oriente en que se construiría la definitiva.[38]

---

36 *Ibídem.,* fols. 56r-57v.

37 Juarros, *op. cit.,* pp. 218-219.

38 Jorge Luján Muñoz. "Historia y antecedentes de la construcción", *El tesoro de la Catedral Metropolitana. Arte e Historia.* Editora y coautora Ana María Urruela Villacorta de Quezada (Guatemala: Banco Industrial, 2005), pp. 18 y 20.

Un aspecto a destacar es que el acto deprecatorio fue una procesión penitencial o de sangre, como lo habían sido todas las rogativas que se celebraron a esta imagen. Finalmente se menciona como participante a la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen en un primer plano precediendo a las distintas religiones, que a decir de Juarros se ganó un lugar preferente por su intervención regular en estos actos.[39]

El costo del penitencial lo cubrió en buena parte el Ayuntamiento, según se deduce de los agradecimientos y la forma como valoró la cofradía su participación.

> Se gastaron en los referidos tres días de Rogación, y en la procesión 241ps 4r y pareciendo poco este gasto nos convenimos todos a que se prorratearon en 300ps y el resto de 58ps 4r se dio a la Religión por vía de gratificación por donde se conocerá la devoción que en ello manifiesta este N. Ayuntamto. Agradecida la Cofradía de la devoción, celo, y desinterés con que procedió el M.N. Ayuntamto. En la Rogación referida determinó sentar por hermanos a los dos Señores Alcaldes. Todos los Regidores y demás individuos, que entonces componían este ilustre, y respetable Cuerpo; como se verá en el libro correspondiente con fecha de 19 de Septiembre del mismo año de 1783. Gálvez.[40]

De acuerdo al mayordomo, la rogativa logró su cometido, y solicitó al escribano de cabildo que diera testimonio de este suceso. Desde 1786 hasta 1804, Bernardina Corado vecina del pueblo de Cujuni-

---

39 La razón de ese estatus preferencial lo explica el cronista Juarros, *op. cit.*, p. 162: "La Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen… a más de las funciones y ejercicios espirituales que hace en su iglesia, ha acostumbrado desde su fundación salir en todas las procesiones generales, lo que no ha hecho la de San Francisco. Intentó ésta el año de 1777 asistir a la procesión del Corpus de la Santa Iglesia Catedral, en lugar preferente a aquella; mas habiendo probado la del Carmen la posesión en que estaba de salir en semejantes actos, inmediata a las Comunidades Religiosas, ganó sentencia favorable en el Juzgado eclesiástico".

40 *Libro 1º de aumentos de la cofradía,* fol. 57V.

cuilapa, envió limosnas de los "hermanos de Cujunicuilapa", para la procesión del Nazareno, fue quizá, una respuesta de agradecimiento por parte de algunos de los habitantes del lugar.[41]

B. Rogativa de 1789

Las causas de esta rogativa ponen en evidencia otro de los males que afectaba a la economía de la época, las pestes en el ganado. La crianza del vacuno, ya hemos visto, tenía un doble objetivo, primero, proveer alimento, sebo y baqueta. Segundo, utilización del cuero y los pellejos para la fabricación de zurrones, bolsas grandes en las que se empaquetaba el añil. El mayordomo Gálvez describe con abundancia de detalles el acontecimiento:

> En este año con el motivo de la peste que se experimentó en los ganados en siete años continuos, bajo el nombre llamado vulgarmente el accidente, de que moría porción considerable el ganado; especialmente del que venía de provincias, y se compraba en la feria de Chalchuapa, no pudiendo hallar remedio humano a semejante calamidad, habiendo sido mayor la mortandad en dicho año determinaron los vecinos hacendados de esta ciudad, ocurrir a Dios por medio de una rogación que se hizo bajando la Sagrada Imagen de mi Amo Jesús Nazareno, a la Santa Iglesia Catedral por tres días costeando la función con la limosna que para ello dieron prorrata los mismos hacendados.[42]

De acuerdo al arzobispo Cortés y Larraz la parroquia de Chalchuapa era una zona rica para el cultivo y la cría de ganado, pero no se aprovechaba.[43] Según Juarros, era un pueblo bien edificado y de

41 *Libro 3º de cargo y data de la cofradía,* fols. 52v, 55v, 57v, 62v, 68v, 71v, 73v, 76v, 79v, 83v, 85v,

42 *Libro 1º de aumentos de la cofradía,* fol. 57r.

43 Cortés y Larraz, *op. cit.,* t. I, p. 231.

buenas proporciones, y su principal comercio era la crianza de cerdos.[44] ¿Hubo algún cambio en la economía del lugar a raíz de la peste de ganado? Desconozco a qué enfermedad del ganado que llamaba «el accidente»; el hecho es que se volvió un mal crónico que afectaba a los propietarios de haciendas y criadores, ya que fueron ellos los que solicitaron la rogativa y cubrieron sus gastos. Siguiendo con la descripción del mayordomo:

> Se puso un suntuoso trono en dha Sta. Iglesia, y se trajo la Sagrada Imagen en procesión compuesta de la Religión de La Merced, y de los hacendados, y algún vecindario que se convido el día 28 de Febrero, por la tarde habiendo salido el Venerable Sor. Deán, y Cabildo, y colegio a recibir, se puso en su trono, y continuó la Rogación en los tres días siguientes con singular devoción, concurso asistiendo el Noble Ayuntamiento en todos tres días a la misa mayor que para este efecto se convido, y concluidos los tres días pidió el mismo Noble Ayuntamiento que continuase la Rogación por otros tres días, que se costearon el primero, por todos los individuos que componían tan Ilustre Cuerpo. El Segundo por don Josef Mariano Roma, y el tercero pr. El Señor Marqués de Aycinena, y después varios vecinos devotos pidieron continuase pr. otros cuatro días, que costearon limosna que para el efecto recogieron con lo que estuvo esta Santísima Imagen diez días de dicha Sta. Iglesia con tanta solemnidad que pocas funciones se habrán visto de mayor concurso, y en el último día que fue el 10 de Marzo de dicho Año de 89 se llevó por la tarde a su Iglesia en procesión general,...[45]

Se aprecia que el problema fue bastante serio. Ya que fuera de los hacendados de Chalchuapa, hubo interés por parte de don José Mariano Romá y del marqués de Aycinena para prolongar la rogativa; vecinos importantes de la capital, con fuertes intereses comerciales en

---

44 Juarros, *op. cit.*, p. 28.

45 *Libro 1º de aumentos de la cofradía,* fols. 57r-58v.

varias provincias. Valdría la pena preguntarse ¿fue un acto de fe, de solidaridad, una mezcla de ambos, o sencillamente velar por sus intereses económicos, previniendo así que el mal se extendiera de la provincia a estas tierras? Creo que había una mezcla de devoción, sentimientos e intereses. Los detalles que a continuación consignó el mayordomo evidencian actitudes y procederes.

> Asistieron todas las Comunidades hasta los Hospitalarios de Belem, y San Juan de Dios y la Tercera Orden del Carmen todas con Cruz alta a las que seguía una famosa música, y el Venerable Sor. Deán, y Cabildo con su Clero, y ambos Colegios, y detrás del Preste el muy Noble Ayuntamiento con sus dos Alcaldes Ordinarios, llevando las varas del palio los hacendados, y algunos vecinos de la primera nobles de esta Ciudad que se convidaron, para este efecto fue la procesión a las Iglesias de la Concepción, y Santa Teresa, puesta la Imagen en su trono se le cantó en ambas partes el miserere, y siguió a su Iglesia donde llegó cerca de la oración, y aquella noche misma se colocó en su trono, y en los tres días siguientes se le cantaron tres misas, que pagaron también los hacendados habiendo quedado todo el público muy consolado con la esperanza de que por este medio cesaría no solo la epidemia de los ganados sino también tantas calamidades de que se haya adoleciendo este Reino, se gastaron en dicha Rogación más de 500ps que se juntaron de limosnas en la forma referida, sin haber gastado nada de cuenta de la Cofradía…[46]

No hay un dato acerca de cuál fue el resultado de la rogativa sobre esta peste de ganado, el hecho es como dice el final del párrafo anterior: "habiendo quedado todo el público muy consolado con la esperanza de que por este medio cesaría no solo la epidemia de los ganados sino también tantas calamidades" …

46 *Ibídem*, fol. 58v.

C. Rogativa de 1801

La causa de esta rogativa fue de nuevo una calamidad en la intendencia de San Salvador, así como en la costa sur y el oriente de Guatemala; una plaga de langostas o chapulín, afectaba los sembrados de añil, principal producto de exportación de la zona y del Reino de Guatemala. El presbítero José María Espinoza, sucesor de Cristóbal Silverio de Gálvez (fallecido dos años antes) como mayordomo encargado de la cofradía, consignó el desarrollo de esta actividad.[47]

Es interesante mencionar la necesidad de la presencia de la Real Audiencia en este acto, lo que hace suponer que las pérdidas económicas y el daño eran considerables. De hecho, fue el presidente en funciones José Domás y Valle (un anciano de 101 años),[48] quien se dirigió al Ayuntamiento de la ciudad a fin de que se hiciese una rogación para exterminar la plaga de dicha langosta.[49]

Los diputados del Ayuntamiento dispusieron que dicha solicitud pasara a manos del Cabildo Eclesiástico para hacer efectiva la rogación, éste, dispuso que el día 13 de junio siguiese expuesto "Cristo Sacramentado" por nueve días más y que se terminase dicha rogación el domingo 27 de junio con una solemne procesión con el Santísimo por el atrio de Catedral, con asistencia de las "Sagradas Religiones, Ciudad y Real Audiencia; y que después siguiesen por su orden, las parroquias, conventos de religiosos y religiosas, todo lo que se ejecutó así".[50]

---

47 *Ibídem,* fol. 60v. El 7 de diciembre de 1800 se efectuó el cabildo de elección de mayordomos, alcaldes y diputados de la Cofradía. Siendo elegido como primer mayordomo el presbítero José María Espinosa. Uno de los más importantes mayordomos que tuvo la cofradía. No obstante, lo corto de su gobierno, ya que solo tuvo el cargo cinco años, hizo cosas importantes como el traslado del altar de Jesús de la Antigua Guatemala y la construcción de la capilla donde albergar el mueble con la imagen del Nazareno. Ramírez, *op. cit.*., pp. 261-262.

48 Juarros, *op. cit*., p. 219. Vivió 102 años, murió el 9 de octubre de 1802, siendo sepultado en la iglesia de San Francisco.

49 Ver Apéndice A, fol. 70v.

50 *Ibídem.* Por otra parte se menciona en un primer plano la participación de la "gente decente", término que describía a gente de tez blanca en contraste con la

O sea que inicialmente no se tenía contemplado que la rogativa fuese a Jesús Nazareno de la Merced, pero la cofradía determinó con el Ayuntamiento que se bajase la imagen el 8 de julio, día en que se celebra la "preciosísima sangre de Cristo". Pero vino la noticia de la llegada al puerto de Trujillo del nuevo Presidente de la Audiencia, Antonio González Mollinedo y Saravia, retrasando el novenario hasta la llegada del nuevo funcionario que fue el 28 de julio de 1801, debido a que era necesaria su licencia y su asistencia para la celebración del acto.[51]

Este se inició el viernes 14 de agosto y después de una solemne misa en la iglesia de la Merced a las 9 de la mañana salió en procesión, con mucha "gente decente" y con los religiosos mercedarios.[52]

Llama la atención la elección de la iglesia de las monjas capuchinas como centro de actividad de la rogativa. Quizá porque la construcción de este templo ya estaba terminada desde hacía más de diez años,[53] o porque la devoción de estas religiosas a la imagen del Nazareno era muy especial. Por otro lado estaba el papel protagónico que en estas situaciones había desempeñado el Ayuntamiento, centro del poder criollo, cuyos puestos principales estaban en miembros de la cofradía, generalmente sus dirigentes.

Pasando al acto en si, fue un novenario del 14 al 23 de agosto, en el que predicaron e hicieron acto de presencia todos los oradores de las distintas órdenes religiosas y clero secular de la ciudad. A la celebración de la misa, siguieron las letanías a los santos, el canto del Mi-

---

gente de otros colores o plebe. Anrup Roland, Eugenia Chaves María, "La «plebe» en una sociedad de «todos los colores»", *Caravelle*, 84, (2005), pp. 93-126.

51 *Ibídem.* fols. 70v-r. Bernabé Fernández Hernández. *El Reino de Guatemala durante el gobierno de Antonio González Saravia, 1801-1811* (Guatemala: Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1993), p. 14.

52 *Ibídem.*

53 *Ibídem.* Juarros, *op. cit.* p. 155. El templo de Capuchinas en la Nueva Guatemala se concluyó el 7 de agosto de 1789, y fue consagrado ese mismo año por el arzobispo Cayetano Francos y Monroy. Se atribuye que su construcción estuvo a cargo del arquitecto guatemalteco Bernardo Ramírez. Jorge Luján Muñoz. "Arquitectura: 1780-1821". *HGG*, T. III, *op. cit.*, p. 487.

serere por la tarde seguido de preces y prédica, la imagen colocada en un trono, con abundantes luces y música, toda una ostentación de una religiosidad barroca que se resistía en desaparecer.

Las procesiones estuvieron carentes de disciplinas algo que no se había visto antes. Ya mencioné la averiguación que hizo la Audiencia en 1801, sobre las procesiones de esta capital y en especial de las prácticas penitenciales y las recomendaciones que indicó sobre las mismas.

Claramente se notaron las prohibiciones, limitando la penitencia sólo a portar cruces, no obstante el número elevado de penitentes.[54] Con relación a los «seises», se refieren a los alumnos del colegio catedralicio de San José de los Infantes, fundado por el arzobispo Cayetano Francos y Monroy. Un punto a destacar es que fueron las religiones, ciudadanos y gente importante la que llevó el anda con la imagen de Jesús Nazareno. La rogativa concluyó con el traslado de la imagen de la Catedral a la iglesia de La Merced. Al parecer la plaga se extinguió, ya que al llegar a Escuintla y Chiquimula "cogió para el mar".[55] La descripción presenta otros detalles interesantes que el lector irá leyendo a lo largo de la paleografía de todo el documento.

Conclusión

Las rogativas y procesiones fueron la única respuesta que la sociedad de finales del siglo XVIII y principios del XIX encontró ante las catástrofes que la asolaban. Las causas básicamente afectaban el entramado económico y social de la época. Si bien los resultados de las mismas fueron discutibles, la población confiaba en estos actos como el único medio de aplacar la ira divina y volver el mundo a su orden querido por Dios. Los avances científicos de la época tampoco aportaban las soluciones que sólo siglos después se encontraron en otras partes del mundo. Estos ritos desde el punto de vista social eran un punto de referencia de cómo estaba estructurada la sociedad y en manos de quién estaban los medios para mantenerla en orden.

54 Apéndice A, fol. 71r-72V.
55 *Ibídem,* fol. 72r.

APENDICE A

Rogación que se le hizo a la Venerable, y Milagrosa Ymagen de Jesús Nazareno de la Merced en la Yglesia de las R.R.^{s} M. M Capuchinas en el mes de Agosto 14 de 1801, para la exterminación de la plaga de la "langosta o chapulín"

Habiendo venido el correo mensual del día primero de Junio de dicho año, que en las provincias de Sonsonate, San Vicente, Sn. Miguel y San Salvador, se hallaba un gran número de esta langosta, y que se había ertendido sobre los añiles, y devorándolos, caminando algunas manchas por Escuintla, Chiquimula, como también Cuyotenango, haciendo grandes perjuicios a los cacahuatales y otras sementeras útiles: determinó el Sr. Presidente Dn. Josef Domas y Valle por medio de un oficio que dirijio al M.Y. y N Ayuntamiento de esta ciudad a fin de que se hiciese rogación para que Dios Ntro. Sr. exterminase dicha Langosta. Habiendo pues pasado los diputados de este cuerpo al Cabildo Eclesiástico para hacer efectiva la rogación; determinaron que el día 13 de junio siguiese expuesto por nueve días la Majestad de Cristo Sacramentado, y que se terminase dicha rogación el domingo 27 del expresado Junio con Procesión solemne de su Divina Majestad por el atrio de la Catedral, con asistencia de las Sagradas Religiones Ciudad y Real Audiencia; y que después siguiesen por su Orden las Parroquias, Conventos de Religiosos y Religiosas: todo lo que se ejecutó así. Pero la Cofradía de Jesús Nazareno de La Merced determinó junto con el referido Noble Ayuntamiento, que se bajase **70v**

esta milagrosa Imagen y se llevase en solemne procesión para la Iglesia, de Religiosas Capuchinas: y estando determinado hacerse así para el día 8 de Julio en que se celebraba la preciosísima Sangre de Cristo Nro. Redentor, vino la noticia que el Sr. Presidente Dn. Antonio González y Saravia había llegado a Trujillo, por lo que se detuvo este novenario por tener que asistir al el citado M.N. Ayuntamiento, dejándolo para después de la llegada de este Señor, que fue el 28 del citado

julio. Se siguió lo ya determinado con su licencia: y el día Viernes 14 de Agosto por la mañana se le cantó en la iglesia de La Merced misa a nuestro amo Jesús, y a las 9 de la mañana salió en procesión de mucha gente decente con la Sagrada Religión Mercedaria, para la iglesia de las R.Rs.M.Ms. Capuchinas, en donde se le puso un trono suntuoso, con ochenta luces y buena música todos los diez días. En el propio día y por la tarde se cantó el Miserere, y a las cuatro se predicó un gran sermón por el M.R.P. Mtro. Primer Provincial y Dr. en Sagrada Teología Fr. Josef Mariano López Rayón, Religioso Mercedario: El sábado 15 se le canto misa muy solemne por parte de las Religiosas Capuchinas, la que se concluyó con las letanías de los Santos por la tarde a las cuatro se cantó el Miserere y preces, y predicó el R. P. P^{or}. Apost^{co}. Fr. José Vidaure del Colegio de Cristo. El Domingo 16 por la mañana cantó la misa la Religión de La Merced a la que asistió el Noble Ayuntamiento y nuevo Sr. Presidente la que finalizó con las letanías y preces. **70r**

Por la tarde a las cuatro se cantó el Miserere y oraciones predichas y predicó el famoso orador el R.P. Predicador Apostólico Fray Francisco Larraigada, guardián que ha sido del Colegio de Cristo. El lunes 17, se cantó la Misa por la religión Betelemítica por medio de su Capellán y sus religiosos recibieron a la Ciudad y acolitaron la Misa la que se concluyó como las antecedentes con las letanías de los Stos, y demás preces y por la tarde el Miserere cantado, y Predicó el R. P. Lect^{r}. Pred^{or}. Apost^{co}. Fray Felix Castro del Colegio de Cristo. El Martes 18. Canto la Misa el MR. P. Fr. Juan Huertas – Prior del Convento de S^{n}. Agustín, con asistencia de la Ciudad y del S^{r}. Presidente, cuya función se finalizó como en los antecedentes, y por la tarde se cantó el Miserere y predicó el R. P. D^{r}. Fr. Juan de Sta Rosa Ramírez también del propio Colegio de Cristo. El miércoles 19, cantó la Misa la Comunidad de los R. P. Predicadores del Colegio de Cristo Crucificado, y se terminó con la misma conformidad que en las antecedentes; y por la tarde después de cantado el Miserere, predicó el R.P. prepósito de la Ve congregación de Sn. Felipe Neri D^{n}. Josef Delgado y La-

nuza, y es de advertir que a la misa asistió la Ciudad. El jueves 20 cantó la misa la Religión de N.S.P.S. Francisco. Se concluyó con las letanías y preces, a la que asistió la Ciudad y Sr. Presidente; por la tarde cantado el Miserere, predicó el M.R.P. Jubilado D^{r}. y catedrático en Teología Moral Fr. Josef Antonio Goicoechea. El Viernes 21 cantó la Misa la Religión de N.P. Santo Domingo, la que se finalizó con las letanías y oraciones, a la que asistió la Ciudad y Sr. Presidente **71v**

a la tarde cantado que fue el Miserere, predicó el M.R.P. Provincial y Dr. Fray Miguel de Jesús Lanuza. El Sábado 22. Cantó la Misa la Ve. Congregación de Ntro. P. S. Felipe Neri, se concluyó como en las antecedentes y asistió la Ciudad, por la tarde luego que se acabó el Miserere, predicó el M.R.P. Prior, y primer Provincial D^{r}. Fr. Juan Infante. Y el Domingo 23 se cantó la misa por el V^{e} S^{r}. Deán Y cabildo el S^{r}. D^{r}. D^{n}. Isidro Sicilia Chantre de esta Sta. Iglesia Metropolitana, asistió el noble Ayuntamiento y S^{r}. Presidente, predicó el M.R.P. Provincial de La Merced D^{r}. Fr. Luis García, y se finalizó esta función con las Letanías de los Santos y preces correspondientes, en cuyos diez días que fueron otros tantos los Sermones, y en cada uno dellos fue tan crecido el número de gente a mas de una grande multitud que se revolvía por no caber en la Yglesia sin embargo de lo bien grande que es, y le consta a este vecindario. Por la tarde de este propio día, se hizo la Procesión gral, de penitencia, la que salió a las cuatro de la tarde en la que iban por delante más de mil quinientas personas entre hombres y muchachos con Cruces y las caras destapadas, por manera que si el S^{r}. Presidente no hubiera mandado que no llevaran Capirotes, como también que no se consintieran empalados ni ensangrentados, se hubiera visto esta cual nunca se hubiera visto en toda la época. Después se siguió la Tercera Orden del Carmen, y fueron siguiéndose las Sagradas Religiones por su orden **71r**

a saber La de los Religiosos de Ntra Sra. de Belén la de N. P. S Juan de Dios y aunque debía seguir aquí la de Ntra. Sra. de la Merced sedieron su lugar por ahora a las ante dichas Comunidades, luego se

siguió, la de N. P. S. Fran^{co} unidos con los Padres Misioneros, que a seguidas la Religion de S^{to}. Domingo la que iba presidiendo con la capa a cuio acto concurrieron muchos Clérigos; los SS^{s}. Ciudadanos salieron cargando a nuestro amantísimo Jesús hasta la llegada a la Catedral en donde estaba esperando el V^{e}. S^{r}. Dean y Cabildo con todo el Clero, Colegio Seminario, de los Seisces, y la Capilla de música Mui buena, y a mas estaba puesto un lucido trono a donde se colocó el Señor y se le cantó el Miserere, el que concluido salieron los Señores del Cabildo cargando a Jesús con dos incensarios uno en cada lado. Y caminando así a la Yglesia del Monasterio de Ntra. Sra. de la Concepción lo cargó el Clero, y se fue remudando la Religión de Santo Domingo, y llegando a dicha Yglesia se halló preparado un famoso trono con muchísima Sera, adorno y un gran golpe de Música que entono el Psalmo Miserere que duro media hora, y el Sr Arcediano D^{r}. D^{n}. Juan de Dios Juarros que iba con la capa dijo las oraciones acostumbradas. Salió de allí cargando a Jesús la Religión de CY. S. P. S. Fran^{co} hasta llegar a la Yglesia del Convento de Carmelitas descalzas, no hizo mención por ser yá las Oraciones. Al salir de dicha Yglesia lo cargaron la Religion del Colegio de Christo de Propaganda fide, que se fueron remudando con la Religion Mercedaria hasta su **72v**

llegada a las siete de la noche en la citada Iglesia de Nra. Sra. de la Merced en donde se colocó en un Trono, para colocarlo el siguiente dia veinte y quatro en su Corateral, lo que se verificó después de habersele Cantado la Misa con Solemnida. Los gastos que se erogaron en toda esta rogación ascendieron a doscientos sesenta y seis pesos cinco y medio reales y las limosnas a doscientos sesenta y tres p^{s} y tres y medio que se recogieron en los diez días y en la procesión, con inclusión de cincuenta que dio el Noble Ayuntam^{to} y quince p^{s}. D^{n} José Fernandez Gil Diputado de dicha Cofrradía.

No puedo pasar en silencio lo que con tanta admiración del Público causó el ver que siendo el tiempo tan metido en agua, y el Invierno más copioso, se advirtió que en las diez tardes con inclusión de el de la Procesión, llovía hasta que ya era la ora del Sermón que era a las

quatro, y salía el Sol; hasta la Oración que volvía a entablarse el agua; pero la tarde de la Procesión aun siendo la hora en que hacía llena la Luna, y que el reportorio pronosticava agua, esa tarde fue la mejor que hubo en este Invierno, y a mas de no llover providenció el Señor fuera la tarde mas serena y q^{e} no hubiese Sol que atormentase a los asistentes de la Procesión. Últimamente se tuvo noticia q^{e} una gran manga de chapulín q^{e} llegó a Escuintla y Chiquimula cogió para el mar, Dios sea alabado y bendito.

N^{a} Guatem^{a}. Agosto 24 de 1801. Jose Maria Espinosa. Indigno esclavo de Jesús **72r**

Fuente: (Facsímil) *Libro 1º de Aumentos de la Cofradía,* fols. 70v-72r.

San Mateo Ixtatán: dos danzas tradicionales, Moros y cristianos y El venado

Carlos Navarrete Cáceres*

A Carlos René García Escobar (†),
antropólogo, danzante moro,
tenás estudioso de las
tradiciones guatemaltecas.

Los Andasolos, junio, 2021

Diversos autores han señalado la riqueza y variedad que ofrecen las danzas tradicionales indígenas en Guatemala; bastará con citar el listado elaborado por el Subcentro Regional de Artesanías y Artes Populares que suma ochenta. Quizá en algunas encontremos un ejemplo vivo de lo que pudieron haber sido las antiguas formas y normas que conllevaba su escenificación.[1]

Una mayoría de danzas no logró sobrevivir a las severas prohibiciones promulgadas por las autoridades coloniales, sobre todo de parte del clero, básicamente en los siglos XVI y XVII a fin de erradicar vie-

---

* Académico de número. Miembro del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

1 Franz Termer, *Etnología y etnografía de Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 5 (Guatemala: Ministerio de Educación, 1957), pp. 201-236. Departamento de Arte Folklórico Nacional, "Investigación sobre bailes regionales", *Folklore de Guatemala,* No. 1 (Guatemala: Ministerio de Educación, 1965), pp. 83-91. Carlos René García Escobar, "Panorama de las danzas tradicionales de Guatemala, *La Tradición Popular,* No. 71 (Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos, 1989). Francisco Rodríguez Rouanet. *Danzas folklóricas de Guatemala*, Colección Tierra Adentro, No. 15, Investigación en base al estudio de Dagoberto Vásquez Castañeda (Guatemala: Subcentro Regional de Artesanías y Artes Populares, 1992).

jas costumbres de la gentilidad, con el pretexto de las borracheras y escándalos y de los gastos honerosos que dichas celebraciones causaban en detrimento de la iglesia católica. Se puso especial empeño en aquellas que culminaban con escenas de sacrificio humano, algunas cruentas como la que enuncia la **Canción de la danza del arquero flechador** entre los mayas de Yucatán o el **Baile del tigre** en un pueblo chontal tabasqueño. En el ámbito guatemalteco la **Danza del Tum Teleche**, calificada como "danza del sacrificio", y la del Tum durante los siglos XVI y XVII.[2]

La danza sobreviviente más notable por haber soportado el proceso de evangelización en forma clandestina, oculta a la mirada celosa de las autoridades eclesiásticas, es el **Rabinal Achí**. Por trama y movimiento escénico constituye el ejemplo más cercano de lo que podrían haber sido estos dramas-danzas en época prehispánica. Fue "reencontrado" a mediados del siglo XIX por el abate Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, dando paso a una larga polémica provocada por el propio abate debido a las circunstancias contradictorias del relato de su descubrimiento.[3]

---

2 Alfredo Barrera Vásquez, *El libro de los cantares de Dzitbalché,* Serie Investigaciones 9 (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965), pp. 67-68. Carlos Navarrete Cáceres, "Prohibición de la Danza del Tigre en Tamulté de las Sabanas", *Tlalocan,* vol. VI, No.4, La Casa de Tlaloc (México, 1971), pp. 321-324. Ernesto Chinchilla Aguilar, "La danza del Tum-Teleche o Loj-Tum", en *La danza del sacrificio y otros estudios* (Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1963), pp. 9-19. Ricardo Toledo Palomo, "Los bailes del Tum en los siglos XVI y XVII, *Folklore de Guatemala*, No. 1 (Guatemala: Departamento de Arte Folklórico Nacional, 1965), pp. 61-79. Ítalo Amílcar Morales Hidalgo, "Breve estudio sobre el Baile de Tun en San Bernardino Suchitepéquez desde sus orígenes hasta nuestros días", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala,* tomo LI (1978), pp. 51-66. René Acuña, *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos* (México: Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1978).

3 Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, *Grammaire de la lengue quichée… Rabinal Achí, avec sa musique originale, texte quiché et traduction francaise en regard,* Collection documentes dans les langues indies, vol. III (Paris, Arthus Bertrand, 1862). En *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala,*

El texto original ha sido difundido en diversas ediciones, adaptaciones y nuevas traducciones,[4] y en numerosos estudios históricos e interpretaciones sobre el carácter de los personajes y del argumento.[5]

---

tomo VI, Nos. 2-4 (1929-30), pp. 197-201, 347-370 y 481-491, se publicó la traducción al español del texto de Brasseur. Georges Raynaud, "Descubrimiento del Rabinal Achí, según el abate Brasseur de Bourbourg". Francisco Rodríguez Rouanet, "Redescubrimiento histórico: un relato etnográfico del Rabinal Achí en 1954", *Tradiciones de Guatemala,* No. 60 (Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos, USAC, 2003), pp. 227-243. Carlos René García Escobar, "Historia antigua, historia y etnografía del Rabinal Achí", *La Tradición Popular,* No. 81 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1991). Carlos René García Escobar, "Mitos danzarios en Rabinal", *Tradiciones de Guatemala,* No. 62 (Guatemala: CEFOL-USAC, 2004), pp. 11-15. UNESCO, "Salvaguardia del Danza Drama Rabinal Achí", *Antropología e Historia de Guatemala,* III Época, No. 6 (2007), pp. 143-150.

4 Anónimo, "Rabinal Achí, pieza escénica de los antiguos quichés de Rabinal", adaptación al castellano e interpretación nueva por J. Antonio Villacorta C. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala,* vol. 17, No. 5 (1941-42), pp. 352-375. *Rabinal Achí. Tragedia danzada de los quichés de Rabinal,* adaptación de J. Antonio Villacorta (Buenos Aires, Colección Mar Dulce, 1944). *Rabinal Achí. El varón de Rabinal. Ballet-Drama de los indios quichés de Guatemala,* traducción y prólogo de Luis Cardoza y Aragón, Colección "Sepan cuantos…" (México, Editorial Porrúa, 1972). La misma versión con prólogo de Francisco Monlerde en *Teatro Indígena Prehispánico. Rabinal Achí,* Biblioteca del Estudiante Universitario, No 71 (México, UNAM, 1959). *Rabinal Achí o Danza del Tun,* traducción de Hugo Fidel Sacor Q. (Guatemala: Subcentro Regional de Artesanías y Artes Populares, 1996). Alain Breton, *Rabinal Achí. Un drama dinástico maya del Siglo XV* (México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México-Guatemala, 1999).

5 Silvia Álvarez Aguilar, "Un nuevo enfoque del Rabinal Achí, estudio etnológico y antropológico", *Universidad de San Carlos,* vol. 3 (Guatemala: Editorial Universitaria, 1987). Carroll Edward Mace, "Nueva y más reciente información sobre los bailes-drama del Rabinal y del descubrimiento del Rabinal Achí", *Antropología e Historia de Guatemala,* vol. XIX, No. 2 (1967), pp 20-37. "Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, 1814-1874", en *Handbook of Middle American Indians,* t. 3, parte 2 (Austin: University of Texas Press, 1973), pp. 298-318. *Two Spanish-Quiché Dance-Dramas of Rabinal,* Studies in Romance and Literature, No. 5 (New Orleans: Tulane University, 1970). *Los negritos de Rabinal y el juego del tun,* Publicación Especial No. 44 (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 2008). René Acuña,

Las prohibiciones se incrementaron a medida que la colonia crecía en urbanismo y normas sociales, habiendo sido las borracheras, motines y otros desmanes durante las celebraciones religiosas, la causa de las restricciones de 1555 y 1565. En un documento de 1796 y otro de 1805 el pretexto mayor recae en los gastos ocasionados por los organizadores de la danza en detrimento de las contribuciones colectivas a la iglesia.[6]

Las danzas rituales no cesaron, con inteligencia evangelizadora los curas doctrineros adoptaron aquellas que consideraron permisibles, despojándolas de "prácticas paganas" con la finalidad de transmitir el cielo católico a través del teatro-danza y transformar la conciencia religiosa politeísta prehispánica en otra de orden monoteísta cristiana.

Una presencia persistente, de herencia antigua, es el personaje tigre o jaguar, asignado en algunos bailes al rol central dentro de una alegoría agrícola. El atractivo que las danzas centradas en el jaguar tenía para los pueblos mayas prehispánicos, debe comprenderse por el simbolismo que guardaba como animal vinculado con la oscuridad, con la noche y con el sol nocturno; su ámbito son las cuevas, de ahí su vinculación con el inframundo, las manchas de su piel semejan flores y esto le supone contactos con el verano, el agua, la lluvia y la fecundación de la tierra.[7] En una danza que tuve la oportunidad de observar procedente de Rayón, pueblo chiapaneco de filiación zoque, una tejedora urde la trama mientras alrededor otros danzantes simulan plantas domésticas, animales y campesinos en actitud de sembrar, mientras el tigre acecha un venado al que finalmente logra, saltando exactamente

---

Introducción al estudio del Rabinal Achí (México: Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1975). Ruud van Akkeren, "El baile-drama Rab'inal Achí: sus custodios y linajes de poder", *Mesoamérica*, No. 40, Plumsock Mesoamerican Studies, CIRMA (2000), pp. 1-39.

6 Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México* (México: Editorial Jus, 1947), pp. 342-346. Joaquín Antonio Peñalosa, *La práctica religiosa en México. Siglo XVI* (México: Editorial Jus, 1969), pp. 71, 78, 149. Maya Ramos Smith, *La danza en México durante la época Colonial* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1979), pp. 19-34.

7 María del Carmen Valverde Valdez, *El Jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya* (México: Centro de Estudios Mayas, IIF, UNAM, 2004).

en el momento en el que la tejedora -un anciano ataviado con traje regional femenino- con ademán enérgico da por terminada la tela. ¿En qué momento se introdujo este elemento (tejer la trama de la danza), y un venado que entre plantas agrícolas se oculta del tigre? Una muestra de la variedad de situaciones que se dan con ambos animales.[8]

Se consintieron otras danzas de carácter agrícola, "limpias" de idolatrías como la del maíz, y las de animales nativos como el tapir, la culebra y la guacamaya. Los evangelizadores les agregaron una invocación final dedicada a la Virgen María o al santo titular del pueblo en donde la pieza se escenifica. Por ejemplo en Tactic, Alta Verapaz, el **Baile de la Sierpe** lo dedican a la Virgen de la Asunción.[9]

A las viejas danzas, a sus ritmos y cruzamientos entre las cuatro esquinas del espacio danzario, se incrustaron las de carácter evangelizador del tipo de los **Diablos del Quiché** o de la que en Ciudad Vieja, Sacatepéquez, dedican a la Virgen de la Concepción -en ella interviene un danzante que representa a la Muerte-, o a otras imáge-

---

8 Carlos Navarrete Cáceres, "Textos para un encuentro de música, danza y cultura zoque, Tecpatán, Chiapas, 1986", CIMECH, No.1 (San Cristóbal de Las Casas: Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, UNAM, 1987), pp. 9-34. Mercedes Olivera, *Las danzas y fiestas de Chiapas* (México: FONADAN, 1974).

9 Franz Termer, "Bailes de culebra entre los indios quichés en Guatemala, *Tradiciones de Guatemala*, No. 5 (Guatemala: CEFOL, USAC, 1976, pp. 301-311). J. Marlín Ordoñez Ch., "El baile de la culebra en Santa Cruz del Quiché", *Guatemala Indígena*, vol. IV, No.4, Instituto Indigenista Nacional (1970), pp. 147-149. Julio Ernesto Batres López, "Baile de la culebra se va extinguiendo", *Prensa Libre*, junio 11 (Guatemala, 1980), p. 64. Ricardo Terga y Emilio Vásquez Robles, "Tactic. El corazón del mundo" (Re Ru Cux C'cal), Un estudio histórico etnológico de un pueblo Pokomchí de Alta Verapaz", *Guatemala Indígena*, vol. XII, Nos. 3-4, Instituto Indigenista Nacional (1977), pp. 67-206. Carlos René García Escobar, "La danza del *ma'muum* o de las guacamayas. Una versión prehispánica poqomchi del rapto de la doncella", *La Tradición Popular*, No. 153, CEFOL-USAC (2005). Esta última de posibles raíces prehispánicas. Anónimo, "Baile del León como rey de los animales", documentada en Nejapa, en 1924, *Guatemala Indígena*, vol. IV, No. 4, IIN (1970), pp. 151-194.

nes marianas.[10] A través del encabezado de la danza se pueden identificar los santos patronos: **Baile de San Jorge**, en el que se muestran los cambios que suelen darse en el carácter de los personajes. En este caso el dragón de la leyenda se transforma en serpiente o sierpe, y es de recordar el antiguo temor que los indígenas tenían a la centella o sierpe, el rayo que "culebrea en la tierra" al decir campesino.[11] Otros ejemplos son **Baile de la Conversión de San Pablo**, la del **Caballito o de Santiago** y, con temas y personajes bíblicos, el **Baile de David y Amón** o dedicado directamente a la Santa Cruz.[12]

Una derivación de la **Historia de David y Goliat** podría ser el **Baile de los Gigantes**. Originada en España es representada en ferias y celebraciones religiosas públicas, previo un convite callejero anunciando el espectáculo. El hercúleo Goliat derivó a los gigantes que encabezan los desfiles. Actualmente suele ser uno solo o varios y recibe distintos nombres y cambios de sentido: en Flores, Petén, es **La Chatona**; en Copainalá le llaman **Encamisada** y en Suchiapa -ambos en Chiapas- retorna el duelo bíblico en la presencia de **El Gigante y el Gigantío**.[13]

---

10 Gustavo Correa, "Texto de un baile de diablos", *Middle American Research,* Pub. 27 (New Orleans: Tulane University, 1958) pp. 99-103. Anónimo: "El original del Guaxteco para celebrar a la Virgen del Patrocinio", *Guatemala Indígena,* vol. IX, Instituto Indigenista Nacional (1974) pp. 189-200.

11 Rosa María Barba, "Nuevo baile de San Jorge", Artis, No. 2 (Guatemala: Dirección General de Bellas Artes, 1960), pp. 109-129.

12 Rosa María Barba, "Ystoria de moros de la conversión de San Pablo", *Artis,* No. 1 (Guatemala: Dirección General de Bellas Artes, 1960), pp. 77-100; Carlos René García Escobar, *La conversión de San Pablo: el drama y la danza evangelizadora en Guatemala* (Guatemala: CEFOL-USAC, 2004). Héctor Abraham Pinto, "Historia de la conversión de San Pablo", *Tradiciones de Guatemala* No. 3 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1975), pp.151-201. Francisco Rodríguez Rouanet, "Historia de moros de la conversión de San Pablo y expresan nombres", *Guatemala Indígena,* vol. XI, Nos. 1-2, Instituto Indigenista Nacional (1976), pp. 183-208. René Acuña, "Historia de moros de David y Admon", *La Palabra y el Hombre,* No. 36 (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1965), pp. 689-743. Anónimo, "Bailecito para celebrar la Santa Cruz", *Guatemala Indígena,* vol. III, Nos. 1-2 (1973) pp. 173-178. "Baile de Moros" -procede de Rabinal-, vol. V, No. 2 (1970), pp. 128-185.

13 Rafael Girard, *Los chortís ante el problema Maya*, t. 1 (México: Antigua Librería Robredo, 1949), pp. 351-384. Carlos René García Escobar, "El Baile de Gi-

A través de los años surgieron nuevas expresiones, algunas directamente inspiradas en actividades cotidianas, especie de “danzas de relación comercial”. En el **Baile de los Arrieros** los danzantes portan chicote y una reata enrollada al hombro, distintivo de regiones en donde predominó este oficio. Igual sentido tienen los bailes de **Vaqueros**, de **Pastores** y **Toros Mexicanos**, teniendo gran vistosidad el **Baile de Mexicanos**, nacido del intercambio ganadero transfronterizo de Guatemala con México, hasta Tehuantepec. La tez morena de la máscara, el diente de oro, los bigotes, los anillos dorados, la reata enrollada en el hombro, el tipo de sombrero ancho y el bordado del traje, semejante al aspecto de los charros del cine mexicano de los años treinta-cuarenta, dan cuenta del aspecto físico de los tratantes extranjeros.[14]

---

gantes en Guatemala”, *La Tradición Popular*, No. 60, CEFOL-USAC (1987). Jorge Olvera, “La Encamisada. Danzas de Copainala”, *Chiapas. Revista Gráfica Mensual*, No. 15 (Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado, 1950), pp. 4-6. Alfonso Arrivillaga Valdés, La fiesta del Cristo Negro de Petén”, *La Tradición Popular,* No. 61 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1987). Brenda Ninette Mayol Baños y Ofelia Columba Deleón Meléndez, “Aproximación a la cultura popular tradicional de los municipios de Ciudad Flores, San José y la aldea Santa Elena del Departamento de Petén, Guatemala”, *La Tradición Popular,* Nos. 76-77 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1990). Yolanda Palacios Garma, *El Santísimo como Encanto. Vivencias religiosas en torno a un ritual en Suchiapa* (Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 2010).

14 CEFOL. “Baile de los negritos”, *Tradiciones de Guatemala,* No. 2 (Guatemala: CEFOL, 1974), pp. 59-75 -Recogido en Palín, tiene la particularidad de incluir personajes de raza negra junto a los vaqueros. “Baile de toros”, Original de 1896, *Tradiciones de Guatemala*, No. 7 (Guatemala: CEFOL, 1977), pp. 165-187 -Procede de Sololá-. Carlos René *García* Escobar, “La Danza de los Arrieros, entre la identidad y el mito” (México: Ediciones Insumisas Latinoamericanas, 1990). “Danzas de mexicanos. Un baile ganadero en las relaciones guatemalteco-mexicanas del Altiplano Occidental”, *La tradición popular,* No. 142 (Guatemala: CEFOL-USAC, 2003). Carlos Navarrete Cáceres, “Carlos René García Escobar. *Danza de mexicanos. Un baile ganadero en las relaciones guatemaltecas mexicanas del Altiplano Occidental*”, reseña bibliográfica, *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala,* vol. LXXVIII (2003), pp. 305-309. Mario Humberto Ruz, *Historias domésticas Tradición oral en la Sierra Madre de Chia-*

Otras danzas se refieren a trabajos artesanales, como la del *Tzijolaj* que se representa en Chichicastenango: durante el 21 de diciembre bailan la escultura de un hombre montado en un caballo, encabezando las procesiones y otras actividades de las cofradías, "porque va limpiando y alejando el mal de la procesión y de los caminos por donde anda".[15]

Las danzas más difundidas a lo largo del territorio mesoamericano son las llamadas "danzas de guerra", o sea las de **Moros y Cristianos**, **La Conquista**, **Yacunú y Napoleón**.[16] La primera se originó en las danzas españolas que celebraban el triunfo de las armas cristianas sobre las musulmanas durante la guerra de reconquista.[17] Dentro de esta rama pueden agregarse la de **Carlomagno** y **Los Doce Pares de Francia**, minuciosamente estudiadas por Ítalo Morales Hidalgo y Carlos René García Escobar.[18]

---

pas (México: Centro de Estudios Mayas, IIF-UNAM, 1991), pp.17-28. Salvador Ortiz Vidales, *La arriería en México* (México: Editorial Botas, 1941).

15 Rolando Roberto Rubio Cifuentes, "El *Tzijolaj*. Análisis histórico de una leyenda", *Antropología e Historia de Guatemala*, Tercera época, No. 17, Anuario de la Dirección del Patrimonio Cultural y Natural (2018), pp. 221-229.

16 Carlos René García Escobar, "Danzas Tradicionales, Xecalcojes, Pascarines, Conquista, Vaqueros, Mejicanos, Moros y Venados", Boletín Turiculturales, No. 3, Casa de la Cultura Totonicapense (Guatemala: INGUAT, 1991). "Las danzas de guerra en Guatemala (Rabinal Achí, Moros y Cristianos, La Conquista, Yacunú, Napoleón)", *La Tradición Popular*, No. 113 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1997). "La danza de Napoleón en Guatemala", *La Tradición Popular*, No. 109 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1996).

17 Arturo Warman, *La danza de moros y cristianos*, Colección SepSetentas, No. 46 (México: Secretaría de Educación, 1972).

18 Italo Morales, La persistencia del ciclo carolingio en Guatemala y Centro América. Un estudio sobre el baile de Carlo Magno y los doce pares de Francia (Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, 1988). Carlos René García Escobar, "Carlomagno", "Los doce pares de Francia" y "Napoleón", *Tradiciones de Guatemala*, No. 40 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1993), pp. 35-42. Anónimo, "Baile de los Doce Pares de Francia", texto recopilado por Lise Paret Limardo de Vela, en San Martín Jilotepeque, manuscrito fechado el 22 de enero de 1911, *Guatemala Indígena*, vol. 2, No. 4, Instituto Indigenista Nacional (1997), pp.73-113.

La de **Moros y Cristianos** ha sido ampliamente tratada en sus diferentes variantes y parlamentos.[19] Libreto que a través de los años ha venido incorporando personajes y sucesos de resonancia local, como ocurre en una población del oriente guatemalteco en donde agregaron parlamentos alusivos al Partideño Cuto, un bandolero local. Aquí los villanos son los infieles y los cristianos encarnan la legalidad.[20]

Por espectacular, y un montaje con atuendo vistoso, la representación más solicitada es **El Baile de la Conquista**, autoelogio del carácter soberbio y valeroso del conquistador, cuyas argumentaciones no se discuten e impone el credo cristiano sobre los infieles a través de la guerra y el evangelio. El triunfo del bien contra el mal.[21] Sor-

---

19 Anónimo, "Desafío del rey cristiano y el rey moro", *Tradiciones de Guatemala*, No. 8 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1977), pp. 205-212. Héctor Abraham Pinto, *Moros y cristianos en Chiquimula de la Sierra* (Guatemala: Dirección General de Bellas Artes, 1983). Carlos René García Escobar, *El Español. Danzas de Moros y Cristianos en el área central de Guatemala*, Colección Culturas Populares, No. 15, Ministerio de Cultura y Deportes (1990). "Las embajadas de Moros y Cristianos en Guatemala", *La Tradición Popular*, No. 147 (Guatemala: CEFOL-USAC, 2004). Lesbia Ortiz y Carlos René García Escobar, "Etnografía del baile de moros y cristianos. El Español", *Boletín NACXIT*, vol. VI (Guatemala: Escuela de Historia, USAC, 1985). Carlos René García Escobar y Dalila Gaitán Lara, "Los moros xincas de Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa, Guatemala", *La Tradición Popular*, No. 175 (Guatemala: CEFOL-USAC, 2008).

20 Xochitl Anaité Castro Ramos, "El 'Cuto Partideño', del Valle de Chingo. Aproximación a una danza tradicional de Zapotitlán, Jutiapa", *Tradiciones de Guatemala*, No. 82 (Guatemala: CEFOL-USAC, 2014), pp. 317-347.

21 Anónimo, "Diálogo U "Original" del Baile de la Conquista" -San Pedro La Laguna-, *Guatemala Indígena*, vol. I, No. 2, Instituto Indigenista Nacional (1961), pp. 103-147. "Baile de la Conquista" -texto de San Martín Jilotepeque, según Lise Paret Limardo-, *Guatemala Indígena*, vol. II, No. 2, IIN (1962), pp. 87-132. "El baile de la conquista. Sololá, 1935", *Tradiciones de Guatemala*, No. 15 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1981), pp. 147-182 -recogido por Francis Polo Sifontes-. En México fue reportada por José N. Iturriaga de la Fuente, "Los doce pares de Francia, en Achichipico, Morelos", *México Desconocido*, No. 266 (1999), pp. 24-30. El *baile de la conquista*, -Texto del Municipio de Cantel- (Guatemala, Asociación Tikal, 1981). Gerardo Barreno Anleu, "Estudio sobre el Baile de la Conquista -versión uspanteca-", *Tradiciones de Guatemala*, No. 13 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1980), pp.19-60. Jesús Jauregui y Carlos

prende que por más de cuatro siglos sea la pieza preferida de los danzantes indígenas que bailan su derrota. Entre los estudios al respecto destacan el pionero de José Barrientos, el de Bárbara Bode, y el estudio histórico-filológico y reconstructivo de Matilde Montoya.[22]

Estas danzas tienen presencia en otros países de Centro América, habiéndose registrado textos y música de **Moros y Cristianos** y de **La Conquista** en El Salvador y Honduras.[23]

Los estudios sobre las danzas abarcan aspectos que tienen que ver con la preparación, desarrollo y práctica del momento dancístico y de los problemas económicos, anímicos y de sobrevivencia que conlleva.

Se cuenta con detalladas descripciones de máscaras y trajes,[24] de los guiones y parlamentos -anónimos o con autor-, de las "morerías" o

---

Bonfigliolli, *Las danzas de Conquista, I: México contemporáneo* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996).

22 José Barrientos, *Tecum Umán. El baile de la Conquista como elemento de investigación histórica* (Guatemala: Tipografía Sánchez y de Guise, 1941). Variaciones y comentarios al título anterior: Jesús Castro Blanco, "El Baile de la Conquista", *Guatemala Indígena*, vol. II, No. 1, Instituto Indigenista Nacional (1962), pp. 57-66. Bárbara Bode, *The dance of the Conquest of Guatemala*, Publication 27 (New Orleans: Tulane University, 1961), pp. 203-298. Matilde Montoya, *Estudio sobre el baile de la conquista* (Guatemala: Editorial Universitaria USAC, 1970), 417 pp.

23 María de Baratta, *Cuzcatlán típico. Ensayo sobre la etnografía de El Salvador* (San Salvador: Ministerio de Cultura 1951), pp. 405-470. Eduardo Matos Moctezuma, "Notas de Folklores: la historia de Montezuma, indio mejicano y Hernán Cortes, Español", *Anales de Antropología,* vol. XV (México: IIA-UNAM, 1978) pp. 109-150. Eduardo Matos Moctezuma, "La Danza de los Moctezumas", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 47-48 (México, 1965), pp. 71-92. Frances Gilmore, "The dance dramas of mexican villages", vol. XIV No. 2 (Tucson: University of Arizona, 1943). Adolfo Herrera Vega, *Expresión Literaria de nuestra vieja raza* (San Salvador: Ministerio de Educación, 1975), pp. 169-304. Mario Ardón Mejía, "Moros y cristianos en Honduras", -texto del baile drama de David y el gigante Goliat-, *Mesoamérica,* No. 11, CIRMA, 1986), pp. 175-195.

24 Luis Luján Muñoz, *Exposición: Máscaras guatemaltecas* (Guatemala: Alianza Francesa, 1965). Luis Luján Muñoz, *Notas sobre el uso de máscaras en Guatemala* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1967). Luis Luján Muñoz, "Ricardo Ibarra de la Cruz, mascarero y morero de Cobán, Guatemala", *Antropo-*

establecimientos en donde guardan y alquilan los atavíos, la música y los textos, y de las intimidades, creencias y formas de pensar de los danzantes.[25] Otros son artículos en defensa y continuidad de las danzas tradicionales y propuestas para su futura conservación, tal como programar prácticas escolares explicativas para que los alumnos entren en contacto con las tradiciones guatemaltecas, por medio de ejercicios y exposiciones dancísticas explicativas.[26]

---

logía, Historia e Imaginativa en homenaje a Eduardo Martínez Espinosa (Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993), pp. 273-282. Carlos René García Escobar, "La danza como una experiencia antropológica", *Tradiciones de Guatemala*, No. 27 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1987), pp. 65-81. Carlos René García Escobar, *Detrás de la máscara. Estudio etnocoreológico. La danza de Toritos Cakchiquel en Guatemala. El caso de Mixco,* Colección Monografías vol. 3 (Guatemala; CEFOL- USAC, 1989), 178 pp. Luis Alfredo Arango, "Carlos René García Escobar se quita la máscara", *La Hora,* 2 de mayo (Guatemala, 1990), p. 2. Lesbia Ortiz Martínez, *Máscaras y religión. Estudio Antropológico,* Colección Tierra Adentro, vol. 16 (Guatemala: Subcentro Regional de Artesanías y Arte Popular, 1993).

25 Carlos René García Escobar, "Las morerías de Totonicapán", *Tradiciones de Guatemala*, Nos. 21-22, CEFOL-USAC (1984), pp. 81-94. Carlos René García Escobar, *Talleres, trajes y danzas tradicionales de Guatemala. El caso de San Cristóbal Totonicapán* (Guatemala: USAC, 1987). García Escobar, "La danza como una…, *op. cit.* Carlos René García Escobar, "Aproximación al estudio de 'originales' de danzas tradicionales guatemaltecas", *Tradiciones de Guatemala*, No. 49 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1998), pp. 45-66. Carlos René García Escobar, "Historias de vida de dueños y representantes de danzas tradicionales de Guatemala", *La Tradición Popular,* No. 118 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1998). Carlos René García Escobar, "Tres milenios de danza tradicional en el sur de México", *Folklore Americano* No. 61 (México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2000). Luis Ortiz, "De la creación a la anonimia en los textos populares. El caso de Félix Chanquín Pirir: escritor de danzas, desafíos y loas", *Tradiciones de Guatemala*, No. 40 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1993), pp. 25-33).

26 René García Mejía, "El baile-drama indígena. Su protección y fomento", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia,* tomo 45, Nos. 1-4 (Guatemala, 1972), pp. 99-101. Ofelia Columba Deleón Meléndez, "Aplicaciones educativas de las danzas tradicionales de Guatemala", *Tradiciones de Guatemala,* No. 33 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1991), pp. 11-22. Carlos René García Escobar, "Bases para una Ley Protectora de las danzas tradicionales de Gua-

Por otra parte, se cuenta con estudios recientes sobre la coreografía de las danzas.[27]

La temática y el sentido que imprimen las danzas dan pie a otros temas. Por ejemplo, Mc Arthur se enfoca en el culto a los muertos en las danzas de Aguacatán;[28] y habría que estudiar la relación que hay entre el **Palo Volador** -del que hay referencias desde el siglo XVIII- y los grupos que danzan alrededor, en Joyabaj y Cubulco. Herencia de un espectáculo que en el siglo XVI fue prohibido por "peligro de superstición, debido a que los muchachos voladores sacrificaban al palo sangre de la lengua y las orejas".[29]

Estos "palos de fiesta" centran el lado lúdico de las celebraciones patronales y ejemplifican convivencia amistosa entre los diversos

---

temala y sus portadores: una polémica", *La Tradición Popular,* Nos. 88-89 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1992), pp. 11-22. Carlos René García Escobar. "Danzas y nahuales en Guatemala. Aplicaciones al sistema educativo nacional", *La Tradición Popular No. 101* (Guatemala: CEFOL-USAC, 1995). Aníbal Chajón, "Aplicación educativa de danzas tradicionales guatemaltecas", *Tradiciones de Guatemala,* Nos. 71-72 (Guatemala: CEFOL-USAC, 2009), pp. 61-68. UNESCO, "Salvaguarda…, *op. cit*. Hugo Fidel Sacor, *et. al,* "Proyecto de investigación: estudio etnohistórico, etnográfico y lingüístico del Rabinal Achí: propuestas de revitalización", *Tradiciones* de Guatemala, No. 26 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1986), pp. 121-130.

27 Judith Armas, "Observaciones sobre el arte coreográfico en las danzas tradicionales", *Tradiciones de Guatemala,* No. 33 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1991), pp. 23-38.

28 Harry S. McArthur, "Los bailes de Aguacatán y el culto a los muertos", *América Indígena,* vol. XXXII, No.2, Instituto Indigenista Interamericano (México, 1972) pp. 491-513. "La liberación de los muertos. Ritos y razones de los bailes aguacatecos", en *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica (*México: H.L. Nevenswander y D.E. Arnold, editores, Instituto Lingüístico de Verano, 1977), pp. 3-31.

29 Rafael Landívar, *Rusticatio Mexicana,* edición crítica bilingüe y traducción de Faustino Chamorro G. (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2001), pp. 298-300. Franz Termer, "Der Palo Volador in Guatemala", *El México Antiguo,* Nos. 1-2 (México: Sociedad Alemana Mexicanista, 1931-32), pp. 13-23. Marcial Armas Lara, "El palo volador", *Vocero del folklore guatemalteco* (Guatemala, 1971). Peñalosa, *op. cit.* Luisa Villani, "Con la danza de los voladores en el Tajín vuela el viento "huracánico", *Anales de Antropología,* vol. 52, No.2 (México: IIA-UNAM, 2018), pp. 111-121).

grupos de danzantes. En un pueblo de filiación maya-mopan, a la par de los ritos ofrendados al palo encebado -corte, traslado y función festiva- participan conjuntos de diablos, micos, lacandones venados y el **Baile de Cortes**.[30]

Hay danzas dedicadas al ceremonial del maíz, en donde se manifiesta el respeto y la profunda vinculación entre la planta y los valores espirituales de las poblaciones campesinas. Durante el **Baile de la Paach**, en una cueva frente a dos estalagmitas con forma de mazorcas, se ofrendan ceremonialmente mazorcas recién cortadas vestidas de mujer. La música ocupa aquí un lugar especial.[31]

Hay estudios sobre danzas con el nombre cambiado o con parlamentos tomados de otros textos.[32] Una proyección de la imagen de las danzas en otras ramas del arte popular se encuentra en las pinturas de Comalapa y Santiago Atitlán, y en las figuras de danzantes en cerámica de Rabinal.[33]

---

30 Matthew Ulrich y Rosemary Ulrich, *Historias de lo sagrado, lo serio, lo sensacional y lo sencillo,* textos mayas-mopanes (Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano, 1986).

31 Manuel Juárez Toledo, "La música en los rituales dedicados al maíz", *La Tradición Popular,* Nos. 22-23 (Guatemala: CEFOL, USAC, 1979). Arturo Méndez Cifuentes, "El baile de la Paach", *Folklore de Guatemala,* No. 3 (Guatemala: Dirección General de Bellas Artes, 1967), pp. 55-70. Carlos Navarrete Cáceres, *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos del Paxil* (Guatemala: Editorial Palo de Hormigo, 2000). Matías Stöckli, "La música del Baile de la Conquista: aspectos conceptuales", *La Tradición Popular,* No. 171 (Guatemala: CEFOL-USAC, 2007). Carlos René García Escobar, "La marimba danzaria en Guatemala", *Tradiciones de Guatemala,* No. 43 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1995), pp. 187-191.

32 Mario Alfonso Guzmán Anleu, "Danzas de Guatemala", *Folklore de Guatemala* No. 1 (Guatemala: Dirección General de Cultura y Bellas Artes, 1965), pp. 19-30. Dorothy Reynolds, "Danzas Guatemaltecas", *Américas,* vol. 6, No. 2 (Washington. Organización de Estados Americanos, 1996).

33 Carlos René García Escobar, "Danzas tradicionales en la pintura k'achiquel de Comalapa, Chimaltenango, Guatemala", *La Tradición Popular,* No. 94 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1993). Luis Luján Muñoz, "Notas sobre arqueología histórica en Guatemala: estudio de unas figuras de cerámica de tradición popular", *Homenaje a Eduardo Noguera Auza: Ensayos de Alfarería Prehispánica e His-*

Cabe aquí citar a tres autores como fuentes básicas de consulta sobre las danzas guatemaltecas: Dagoberto Vásquez, Gustavo Anteo y Carlos René García Escobar.[34]

BAILE DE MOROS Y CRISTIANOS

El texto proviene de Ocanté, una de las principales aldeas del municipio de San Mateo Ixtatán, en un punto de cruce de caminos que se dirigen a Nentón y Gracias a Dios. El original pertenece al señor Bartolo Pablo, quien permitió copiarlo. En su juventud, relató, formó parte de los organizadores del baile hasta 1948, en que abandonó al cambiar de religión y "recibir a Cristo" durante una estancia de trabajo en la ciudad de Huehuetenango. Aunque desde entonces dejó de participar, guardó el cuaderno con la copia hecha por un profesor de la aldea.

Platica que los encargados de la danza iban hasta Quezaltenango o a Totonicapán a traer las máscaras y los trajes, y a contratar al maestro de música que venía a enseñar los pasos y parlamentos a los participantes y las melodías a los marimbistas locales.

A él le tocó bailar con máscaras y trajes confeccionados en Santa Eulalia y con unos sencillos hechos en la aldea. Al principio traían los atuendos de Totonicapán, para finalmente tratar con un maestro costurero de San Miguel Acatán.

Existió una segunda danza, menos complicada y sin parlamentos: el **Baile de Animales** representado durante el carnaval, en el que participaba todo aquel que tuviera o pudiera conseguir una máscara, puesto que el traje se improvisaba. No era difícil conseguir la másca-

---

tórica de Mesoamérica (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1988), pp. 493-508.

34 Rodríguez Rouanet. *Danzas folklóricas…, op. cit.* Carlos René García Escobar, *Atlas danzario de Guatemala* (Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, 1996). Carlos René García Escobar. *Parlamentos y recitados en las danzas tradicionales de Guatemala* (Guatemala: Tipografía Nacional, 2011). La revista *Tradiciones de Guatemala*, No. 52 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1999), dedicó un número temático a las danzas tradicionales.

ra, pues muchos aficionados a danzar las habían comprado o adquirido por trueque y cuando no participaban las alquilaban.

En los bailes se veían máscaras de las morerías de Totonicapán y Quezaltenango junto con las locales talladas en San Miguel Acatán y Santa Eulalia.

En el propio San Mateo no tuve mayor oportunidad de investigar acerca de los moros y cristianos. Parece que empezó a decaer hacia 1960 y que los problemas que condujeron a su desaparición se debieron a la prohibición de parte del sacerdote -algunos señalan a un padre Edmundo de origen norteamericano- de consumir aguardiente entre los participantes en los actos de la iglesia. Con el tiempo los trajes se vendieron a otras aldeas donde hacían sencillas representaciones con pocos danzantes y textos recortados. Igual pasó con las máscaras que siguieron el mismo camino o se malvendieron con los compradores de antigüedades y mercancías "típicas" del mercado de Huehuetenango.

Los testimonios orales que recogimos en 1980 hablan de la organización de los danzantes y de las costumbres que practicaban, en las cuales la sal producida en el pueblo acompañaba durante el viaje a los comisionados que iban a alquilar la ropa, en cantidad suficiente para allegarse recursos, ya fuera por medio de trueque o por venta. He aquí el testimonio de un viejo danzante.[35]

> En los tiempos de antes gastábamos mucho dinero en la fiesta titular del Patrón San Mateo por el baile del moro. Si se le antoja de bailar a una persona tiene que gastar algo de pisto, pero los que encabezaban el baile eran ellos los que se encargaban de buscar a los compañeros. Lo primero que ellos hacen es la pedida con los papás de la persona; siempre tienen que hacer tres o cuatro veces la pedida con el papá; si

35 Carlos Navarrete Cáceres, *Diario de Campo III: 1980. Proyecto Altos Cuchumatanes*, Manuscrito. En la transcripción se respetó la forma de expresarse en español de los informantes de idioma chuj.

ellos dicen que sí entonces los hijos tienen que ir a practicar con los demás compañeros.

Los que van a traer la ropa en Quezaltenango tienen que hacer mucha costumbre en el camino. Al salir del pueblo primero tienen que pasar con la Cruz que se encuentra enfrente de la iglesia, después con la Cruz que está en *Mi'im*, pasan ellos en la iglesia de Santa Eulalia, después en la Cruz de *Cu'majté* en San Pedro Soloma, en *Ixtiapoc,* también *Musmul*, pasen con la Virgen de Candelaria (en Chiantla), a la Virgen de Concepción (en Huehuetenango), y en Malacatancito; siguen abajo de la parte de San Francisco el Alto y por último pasan en San Cristóbal Totonicapán. Si hacen bien estas costumbres en todos estos lugares, entonces ellos tienen que conseguir buena ropa tal como lo desean, solamente tienen que pedir permiso al que atiende y buscan ellos la ropa que les gusta.

Todos los que tienen que bailar lo practican por un año; tienen que buscar a los que saben todo, a los que llaman historiadores que ellos dicen. Al ajustarse el año que ellos practican entonces parten para Quezaltenango a alquilar o comprar la ropa, que la ropa esté bien bonita, que esté bien adornada. Después de haber alquilado ellos regresan con toda la ropa; ya cuando llegan aquí en el pueblo de San Mateo lo hacen con ayuno, porque al llegar en sus casas tienen que tomar un vaso de bebida, y una su tortilla, porque si ellos comen antes de llegar en la casa con la ropa algo tiene que pasar; puede ser que se muera una persona de su familia, sino ellos mismos pueden encalambrarse o si no la ropa pierde su color y se nota que es vieja, porque la llegada de la ropa y el máscara lo hacen con muchos sacrificios y mucho respeto.

De la repercusión que la actividad danzaria tiene en el seno familiar da cuenta la siguiente oración religiosa. Refleja el sentimiento de las mujeres respecto a la participación de los esposos en una actividad

ritual festiva, pues implica gastos de entrada, tiempo de ausencia del hogar y del trabajo en las horas de ensayo. Es fuerte el consumo de aguardiente durante las representaciones.

> Mi Dios Santo Padre Celestial, te pido mucho perdón por todas mis faltas que cometí con mi esposo, que principalmente no le di de comer cuando estaba participando en el baile de moro, y por eso te vengo a pedir disculpas por todos mis pecados cuando yo vivía con mi esposo. Porque yo sinceramente, yo me puse muy enojado y bravo con él porque no me dijo cuando participó en el baile de moro, y por eso que tal vez se encuentran a cada poco enfermos (mis) hijos; porque no le di su almuerzo y su comida le negué cuando estuvo bebiendo y bailando en la fiesta. Y estas son todas mis faltas, por eso vengo a confesártelos, y esto es la primera vez que vengo a rezar por ellos y te pido que me escuches mi oración que te lo estoy diciendo.

En la siguiente narración se entremezcla un antiguo mito de creación, en este caso del mono, animal que guarda una fuerte carga simbólica con el origen de los trajes de los danzantes. Vale recordar que al mono, por sus características de movimiento y su caricaturesca semejanza con los humanos, en época prehispánica se le asociaba a los bailes, al viento circular, la lascivia y los juegos.

> Dios tenía hermanos que eran muy malos y les gustaba burlarse de él, que se pusieron de acuerdo de bailar con sus ropas, pero, era ropa sencilla la que usaban ellos. Dios le gustaba ir a ver como bailaban sus hermanos pero no hallaba como diferenciarlos, porque si los diferenciaba entonces sería pecado; entonces dijo a la luna: "Mamá, hágame el favor de llevarme al baile de mis hermanos, porque quiero ver como bailan". "No", le dijo la Luna a Dios, "porque si te llevo allá entonces ellos se burlarán de usted". Como no pudo ir le vino una idea y le dijo a la Luna: "Mamá llévame entre su picha-

cha y así no se darán cuenta cuando yo llegue a verlos y no se burlarán de mí". La Luna se convenció de llevarlo, entonces cuando Dios llegó y sus hermanos que estaban bailando no se daban cuenta si Dios estaba dentro de la pichacha, pero la Luna regresó a su casa y Dios salió de la pichacha y subió en un árbol muy grande, pero esto consistió de que él subió a conseguir su ropa mejor que la de sus hermanos. Entonces invitó a otros de sus hermanos, los más chiquitos, que fueran a bailar con él, pero entonces ellos dijeron que no tienen dinero para comprar sus ropas buenas. Dios les dijo que no tengan pena porque yo mismo les voy a conseguir sus ropas. Ellos contestaron que si es verdad entonces ellos bailarán con él.

Cuando ya tenían puestas sus ropas se fueron a bailar en donde sus otros hermanos estaban bailando, y estos se admiraron de la ropa que aquellos traían puesto, además traía una buena marimba el grupo donde estaba Dios. Entonces preguntaron de donde los fueron a conseguir esa ropa que tenían puesto que era más bonita. Entonces Dios les dijo: "No les digo porque como ustedes se burlan de mí y puede ser que me pegan, por eso no les digo". Entonces ellos contestaron que desde hoy en adelante no te seguiremos burlando de usted y por fin convencieron a Dios que les dijo: "Yo conseguí mi ropa en donde se encuentra un árbol". Ellos dijeron muéstranos, háganos el favor. Entonces Dios se fue a mostrar el árbol en donde fue a conseguir su ropa. Cuando llegaron allí en ese lugar vieron el árbol y les dijo Dios: "Suban en este árbol y ahí en la punta, allí está la ropa que ustedes deseen".

Pero conforme ellos subían el árbol crecía, entonces preguntaron cuando ellos estaban llegando en medio del árbol: "¿Cuánto nos falta?" Dios les dijo les falta todavía, que hagan el esfuerzo de llegar hasta en la punta; entonces, cuando el árbol estaba ya muy alto Dios les dijo: "Ahora cuídense porque me hicieron sufrir mucho y se burlaron de mí, ahora en adelante comerán solo clase de fruta que donan los árboles".

Dios se fue a su casa muy contento, la Luna le preguntó por qué estás muy contento y adonde se quedaron tus hermanos. Se quedaron muy lejos de aquí, contesto Dios, pero creo que ya volverán aquí en la casa. La Luna dijo: "Dime en donde se quedaron para que yo los pueda ir a buscarlos. Dios le contestó: "Le voy a decir porque ellos me hicieron de sufrir y ellos se encuentran en la montaña para siempre".

Pero la Luna le seguía rogando, entonces Dios se fue junto con la Luna en donde estaba el árbol y cuando llegaron la Luna se echó sus buenas carcajadas, pero cuando ellos (los hermanos) se dieron cuenta que la Luna estaba allí ya eran animales: unos eran monos y otros eran plantas horribles, y es por eso la Luna se puso a reír de ellos. La Luna les dijo a los que eran monos: "Ahora serán ustedes salvajes para toda la vida". Pero todavía se arrepintieron de todas las cosas que ellos hicieron contra Dios y se tuvieron que seguir bailando de animales, que es el que vemos con el mico, la danta, el tigre y el venado, que traen la ropa del baile.

En esa forma, con los otros hermanos que no eran burlones, quedó formando el cielo y el mundo, y por eso hoy en día usamos todavía la ropa vistosa en el baile de moro, porque Dios también la usó, es una cosa tradicional.

ORIGINAL DEL BAILE DE MOROS Y CRISTIANOS DE LA ALDEA OCANTE

(Desafío de los Reyes)

Rey Moro

Aquí vengo a declararles
que no hay ser más inmortal
que nuestro altivo profeta
que no admite falsedades.
De Alá su grandeza es tal

que lo deben celebrar
y a Mahoma su profeta
el orbe debe adorar,
y quien no tenga la suerte
de alabarlo con pasión
en los días de su muerte
se quedará sin perdón.

Rey Cristiano
Yo digo que Viva Dios,
el único de verdad,
que hizo la tierra y los cielos,
el amor y la bondad.
No vengas con tus mentiras.
que deseamos festejar
a nuestro Santo Patrón,
no le vengas a estorbar.

Rey Moro
No digas balandronadas
frente a la fuerza africana
o tus horas doy contadas
con mi espada y mi macana.

Rey Cristiano
Date cuenta infame moro
que nuestra Virgen María
puede cerrarte la boca
y castigar tu osadía.

Rey Moro
No pienses que yo le temo
a tus embrujos cristianos.

Rey Cristiano
Ni que yo tiemble de miedo
ante herejes mahometanos.

Rey Moro
Voy a humillar esa afrenta
con el filo de mi espada,
tu cobardía se enfrenta
con mi fe y con mi daga.

Rey Cristiano
Me río de fe tan falsa
y carente de valor,
con la punta de mi lanza
voy a someter tu error.

Rey Moro
Tu amenaza solo risas
me provocan, embustero,
por Alá que te hago trizas
con el temple de mi acero.
Voy a hacer pobre cristiano
que tu cervís se me incline,
que a mis pies pongas tu cruz
y tu religión termine.

Rey Cristiano
Silencio moro maldito,
perro de la media luna,
rompe a mis plantas tu enseña,
no quiero blasfemia alguna
que me venga a provocar.

Rey Moro
Ríndeme ya tu estandarte
que lo quiere pisotear.

Rey Cristiano

Tu arrogancia abatiré
y en leña verde encendida
tu impiedad someteré

Rey Moro

Voy a declarar tan luego
que Alá es la primer potencia.

Rey Cristiano

Yo proclamo lo primero
de un solo Dios la existencia.

Rey Moro

¡A las armas! ¡Por Mahoma!
¡Vamos fieles a la guerra!

Rey Cristiano

¡A las armas! ¡Por la Cruz!
¡Id cristianos a la guerra!

(Desafío de los soldados
Moros y Cristianos)

Moro 1º

Yo soy el moro valiente
que de Turquía ha venido
con su alfanje poderoso
en las batallas temido.
No te atrevas español
de color tan desteñido
a contradecir al Rey
o te doy tu merecido.

Cristiano 1º

Calla moro en esta fecha
que es la de nuestro Patrón,
no te atrevas a mancharla
o te arranco el corazón.

Moro 2º

No van a pasar de aquí
van a lamer su derrota
y menos con ese rey
que tiene cara de idiota.
Pende una arma de dos filos
de mi brazo vengativo
para darle sus nalgadas
a tantísimo enemigo.

Cristiano 2º

Calle el moro majadero,
venga mi invicto Señor
a darle su merecido
al insolente traidor.
¡Ea, por Cristo, soldados,
la verdad a relucir,
a pelear los esforzados
hasta a Mahoma destruir!

Moro 3º

Basta ya, no digas nada
vil cristiano mataperros,
de tu arresto y tu valor
solo dejaré los cueros,
nuestra ley mahometana
les hará sentir sus yerros.

Cristiano 3º

Detén moro tus palabras
no insistas en tu porfía,
de arruinar con tu presencia
lo festivo de este día.
Hierro te vas a tragar,
el cuero vas a sentir,
el fuego te va a acabar
si no vuelves a mentir.

Moro 4º

Yo soy valiente de Argelia
y digo al cristiano impío
que se hinque ante la luna
o acepte mi desafío.

Cristiano 4º

Jamás maldito salvaje
me hincaré ante tu pendón,
mejor tu ven a la iglesia
y solicita perdón,
o a hierro te marcaremos
"Bendito el Santo Patrón".

Moro 5º

Soy hijo de Alibajá
y soldado soberano
que para matar cristianos
jamás vaciló mi mano.
Por eso no hay que dudar
que esta guerra la ganamos
y las banderas católicas
en la Meca las quemamos.

Cristiano 5º

Voy a desatar mi cólera
arrancándole el turbante,
le voy a quitar las barbas
al sinvergüenza tunante.
Ya me veo en la batalla
en medio de su fragor
amparado por María,
Santiaguito y el Señor.

Rey Moro

Oiste lo declarado
de que Alá es el primero…

Rey Cristiano

Escuche bien altanero
solo Dios es el primero.

Rey Moro

Alá será mi resguardo
para que salga triunfante,
no voy a dejar cabezas
ni de viejo ni de infante.

Rey Cristiano

Basta ya, estoy cansado
de no haberte convencido,
toma este golpe certero
y así te quedas herido.

Rey Moro

Ay, me dejas triste y vencido,
Ay, te suplico perdón.

Rey Cristiano

No llores como conejo
y suplícale al Señor,
que con su gloria he vencido
tu arrebato y tu furor.

Rey Moro

Dándole gracias a Dios.
dejo mi soberanía,
me proclamo desde ahora
adorador de María.

(Todos)

Admiremos el portento
de este venturoso día,
y proclamemos gustosos
los milagros de María.

Adiós al Santo Patrón
que aquí estamos celebrando,
contento va el corazón
de los que estamos bailando.

DANZA DEL VENADO

Es una de las más populares en Guatemala. Antiguamente pudo haber formado parte del ceremonial que acompañaba las prácticas de cacería, a la que posteriormente los misioneros cristianos le adaptaron parlamentos celebratorios a los santos patronos.

Empero, no siempre los afanes evangelizadores lograron cristalizar y la imagen del venado ha sobrevivido al tiempo. El obispo Cortés y Larraz describe en 1770 el ceremonial de la cacería del venado en

Huehuetenango además de hablar del Señor de los Venados, a quien había que pedir licencia.[36]

> Hechas éstas ponen sus trampas en los parajes que consideran oportunos; en cayendo alguno hacen varias ceremonias para matarlo; si es hembra le ponen un pañuelo a la testa, si macho ciertos adornos en las astas, lo llevan a su casa rezando ciertas oraciones y responsorios; cuando ya están cerca avisan con un silvo con que distinguen si es macho o hembra; siendo macho sale a recibirlo el hombre más condecorado de la casa y si es hembra la mujer; en llegando al jacal lo ponen sobre un petate con una o dos candelas encendidas a cada lado; repiten sus oraciones y después de haberlo comido, guardan a buena custodia los huesos y todo este aparato dicen ser, para que no se enoje el señor de los venados por haberle muerto aquél que pertenece a su dominio.

La presencia de un Señor Venado y del sobrenombre Venado, como acostumbraban llamarse ciertos individuos, acercan la figura danzante a los linderos del nahualismo y a otros campos del pensamiento antiguo, como en la eterna contienda dancística entre el venado y el tigre. Tigre y noche, venado y sol. Interpretaciones se pueden tejer muchas.

Lise Paret-Limardo publicó un texto de los mames de San Cristóbal Cuche y otro de los kanjobales de San Juan Ixcoy. La información que obtuvimos en San Mateo no difiere mucho de las observaciones de la autora en dichos pueblos, en lo que hace a las prácticas ceremoniales de los danzantes.[37]

---

36 Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala* (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958) vol. 2, p. 119-120.

37 Lise Paret Limardo, *La Danza del Venado en Guatemala* (Guatemala: Editorial José Pineda Ibarra, 1963). Para otros lugares de la república: Carlos René García Escobar, “La danza del venado en San Luis, Petén, Guatemala”, *Tradiciones de* Guatemala, No. 59 (Guatemala: CEFOL-USAC, 2003), pp. 8-12. Bert Janssens y Ruud Van Akkeren, *Xajooj Keej*. *El Baile del Venado en Rabinal* (Guatemala: Museo

En San Mateo, los organizadores del grupo acudían previamente con el *chimán* o zahorín a que previera el futuro con la lectura de los frijoles colorados, a fin de saber si los auspicios eran positivos o no. Algunos años los presagios no fueron favorables y la danza dejó de celebrarse. Si el *chimán* asentía, se buscaba a los integrantes del baile que en lo individual acudían también para saber si su participación no sería negativa. Reunidos todos los personajes, se procedía a buscar cooperación económica y se nombraba una delegación que partía hasta Quezaltenango o Totonicapán a traer los disfraces, siguiendo la misma ruta y ceremonias de los que iban por los arreos de **Moros y Cristianos**. Cuando comenzaron a alquilar la ropa en Santa Eulalia las cosas se facilitaron.

Los enviados avisaban el día y hora aproximada de su arribo con la ropa, siendo recibidos en la principal "cruz de entrada" del pueblo por el resto de danzantes encabezados por el *chimán*. Aquí practicaban un rezo con la ropa colocada al pie de la cruz. Luego la transportaban a la gran cruz atrial donde se llevaba a cabo un rezo, y luego otro enfrente del santo patrón y de las demás imágenes en el interior de la iglesia.

Finalmente se encaminaban a casa del principal danzante -al que generalmente le corresponde el papel de Primer Capitán- donde se le velaba toda la noche. En todo el ceremonial se consumía aguardiente y prendían velas y ocote.

Cada danzante llevaba la ropa correspondiente a su casa, donde lo colocaba en el altar familiar, rezándole cada noche. La víspera de la representación llevaban la ropa nuevamente a casa del primer bailarín a velarlo en compañía de los familiares más cercanos. Al día siguiente, ya con el traje puesto, se dirigían todos a la iglesia a rezarle al San-

---

Comunitario Rabinal Achí, 2003). Estudio antropológico que trasciende el solo análisis de la danza, para adentrarse en la convivencia cultural con los antepasados y los cambios que ha tenido la tradición en perspectiva histórica. Alfonso Arrivillaga Cortés y Silvia Shaw Arrivillaga, "Los poptí: una aproximación a la música y la danza", *La Tradición Popular*, No. 102 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1995). Carlos René García Escobar, "Danzas y nahuales en Guatemala", -texto del Venado de Copán-, *La Tradición Popular*, No. 101, CEFOL-USAC (1995).

to Patrón. Luego salían al atrio donde comenzaba la representación formal, acompañados de la marimba.

Todos los días, antes de iniciar la representación, se hacía una ceremonia en casa del danzante principal, repitiéndose al finalizar la jornada. El último día, como remate celebratorio, preparaban una comida a la que acudían los familiares de los danzantes y el *chimán* oraba por la ventura de los participantes y para sellar el compromiso de volver a danzar el próximo año.

Aparte del cansancio de los ocho días de danzar, en los que el consumo de aguardiente era continuo, la economía familiar sufría con los gastos compartidos por los participantes: alquiler de la ropa, compra de candelas y aportación para la comida final, en la que generalmente se mataban dos borregos o chompipes. Las esposas, hijas o hermanas solteras colaboraban en el aseo del lugar y en la elaboración de la comida diaria y en el agasajo final. De ahí la oposición que el danzante solía encontrar en su hogar.

El "original" del **Baile del Venado** me fue proporcionado en Soloma por la familia Días, cuyo padre se dedicó en vida a recopilar folklore de esta región de Huehuetenango; entre su colección figuraba este texto de San Mateo, fechado en 1947. Su estructura es parecida a un original procedente de Santa Eulalia, lo que puede deberse a que a este pueblo llegaban a alquilar la ropa y las máscaras y posiblemente también los textos y la música.[38]

Los personajes: dos capitanes, seis españoles, seis zagales, dos viejos, un venado, un tigre y un mono; este último actúa de gracejo, improvisando ademanes y frases con los que imita y se burla del público.

El texto corresponde a un juego escénico en el que los españoles representan la voz cristina con expresiones repetidas, atenuadas en los parlamentos de los viejos, quienes visten ropa indígena. Se notan reminiscencias de **Moros y cristianos** y los animales provienen segu-

38 Daniel Jensen. "Baile del Venado. Santa Eulalia, Huehuetenango", *Guatemala Indígena*, vol. XII, Nos. 1-2 (Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, 1977), pp. 203-221. El baile del venado fue presentado en Santa Eulalia tres veces: 1947, 1957 y 1970; texto recogido por P. Daniel Jensen, M.M.

ramente de algún **Baile de Animales**. Estos juran fidelidad a los santos y contribuyen en la captura del venado. La representación culmina con la invocación final.

La libertad métrica de los sextetos permite adaptarlo al nombre de la imagen patrona, acorde con el pueblo que contrata el baile.

ORIGINAL DEL BAILE DEL VENADO

Primer Capitán

Yo soy Primer Capitán,
Aquí vengo a cumplir,
que a mí me da alegría
bailar con la marimba
que toca tan bonita,
en esta fiesta
al Santo Señor Patrón
de San Mateo.

Segundo Capitán

Yo el Segundo Capitán
estoy también alegre
en esta fiesta en honor
de nuestro Señor San Mateo.
Ojalá que la pasen contentos
en esta fiesta pacífica
de nuestra población.

Primer Español

Soy el Primer Español
y vengo con toda fidelidad
al Rey del Imperio de España
a bailar con alegría
en esta fiesta que la bendice
la Señora Virgen María.

Segundo Español
Soy el Segundo Español
y también vengo muy fiel
a ofrecerme al Rey de España
y al Santo San Mateo
a que bailemos contentos
por la Santa Religión.

Tercer Español
Soy Tercer Español
y también como los otros
rinde mi honradez
por el Rey del Imperio
y Dios nuestro Señor
y quiere que la alegría
tarde aquí en San Mateo.

Cuarto Español
Soy Cuarto Español,
y me encanta la armonía
y contento de esta fiesta
que con toda alegría
le brindamos al Santo Patrón
y a la Santa Virgen María.

Quinto Español
Soy el Quinto Español
y traigo mis armas relucientes
para ponerme a las órdenes
de nuestro Santo San Mateo
y de los contentos
de esta celebración
de nuestro pueblo.

Sexto Español
Yo soy el Sexto Español,
cumplido vengo al compromiso
y con solemnidad a bailar,
digo que viva la fiesta
en el honor del Patrón
de aquí de San Mateo.

(Baile de Capitanes y Españoles)

Primer Zagal
Soy primer zagal
y quiero quedarme en esta fiesta
que en la ocasión contentos
estamos haciendo todos
por el Patrón San Mateo.

Segundo Zagal
Soy Segundo Zagal
y con mucho entusiasmo
quiero oír la marimba,
para bailar por el honor
del Santo Patrón
que aquí nos congrega.

Tercer Zagal
Yo soy Tercer Zagal
que con todo amor
y mi humildísimo baile,
se me conceda el honor
de venir a estas fiestas
que le dan a San Mateo.

Cuarto Zagal
Soy el Cuarto Zagal
y no me importa lo que digan,

pero vamos a estar muy contentos
en esta fiesta del pueblo.

Quinto Zagal
Soy Quinto Zagal
y como campesino honrado
quiero dedicar estos bailes
en este día de fiesta
de tantas alegres gentes.

Sexto Zagal
Soy el Sexto Zagal
el último y el primero
para decir que vivan
el Rey de nuestro Imperio
de las Españas
y esta fiesta a Nuestro Señor.

(Baile de los zagales)

Primer Viejo
Soy el Primer Viejo
y más que los años que tengo
son las ganas de venir a la fiesta
de aquí en San Mateo.

Segundo Viejo
Soy el Segundo Viejo
y los años me han hecho entendido
para desear venir al combite
del jolgorio merecido
por nuestro Santo Patrón.
(Baile de los Viejos)

Venado
Yo soy el Venado
y aunque soy animal
echo saltos de alegría
para venir a bailar
a la fiesta del Patrón
ante ustedes buenas personas.

Tigre
Yo soy el Tigre
y el día de hoy vengo a olvidar
que soy animal de los feroces,
porque aquí estoy brincando
de la alegría de bailarle
al Santo San Mateo.

Mico
Yo soy el Mico
y no por ser animal trepador
no va a dejar de venir
a alabar a la Santa Madre de Dios
y al Patrón de la fiesta de San Mateo.

(Baile de los animales)

Primer Capitán
Soy el Primer Capitán
y todos nosotros debemos traer
un gran festejo por nuestro Señor
y lo alegre que va a ser.

Segundo Capitán
Soy Segundo Capitán
y mi honra y dignidad
es obra de San Mateo.
Por eso nosotros debemos traer

un regalo por nuestro Santo Patrón
que nos ha dado tanto placer.

Todos los Españoles
Entonces compañeros
con todo el respeto y humildad
vamos a celebrar la gran festividad
por nuestro Santo Patrón
y darle con nuestro amor
el regalo de nuestra devoción.

Todos los Zagales
Y nosotros con reverencia
dimos flores al Patrón,
pero juntos con ustedes
vamos a entregarle un presente
como señal de respeto.

(Bailan todos en doble fila)

Primer Capitán:
Soy el Primer Capitán
y por un sueño que tuve,
soy de la opinión que vamos de cacería
y con nuestras armas brillantes
le traeremos un venado
para cumplir
con esta Santísima Fiesta.

Segundo Capitán
Soy el Segundo Capitán
y siento orgullo en
cumplir esta tarea prometida,
yo pongo aquí mi espada

para cazar el venado.
No tenemos miedo del monte,
somos hombres fuertes
y la misión sabremos llevar a cabo.

Primer Español
Somos fuertes caballeros
y no queremos que esta alegría se acabe,
por eso vamos a traer un venado
que nos va a divertir.

Segundo Español
Soy el Segundo Español
y valiente como los demás,
debemos pensar en el Santo Patrón
y al monte debemos marchar.

Tercer Español
Soy el Tercer Español
y mi humilde devoción
me dice que vamos a tener éxito
en perseguir ese venado.

Cuarto Español
Soy el cuarto Español
y le digo a mi intrépido Capitán
que con respeto debemos bailar
y mejor si encontramos el animalito.
Los señores de la fiesta
se van a animar.

Quinto Español
Soy el Quinto Español.
No tenga pena el valiente Capitán,

porque ahora pelearemos
con lo que sea
en esta cacería.
Vamos con nuestras espadas
a buscar lo prometido.

Sexto Español
Soy Sexto Español
y digo a todos
que si no triunfamos en la cacería
estamos castigados
por nuestro Santo Patrón.
Yo aquí traigo mis perros
y mi pistola para ofrecer.

(Baile de los Capitanes y Españoles)

Primer Capitán
Soy Primer Capitán,
mis perros me trajeron
a donde anda el venado.

Segundo Capitán
Soy Segundo Capitán,
mi caballo relincha
que ya llegamos
a donde anda el venado.

(Baile de Zagales, viejos y tigre)

Primer Viejo
Soy Primer Viejo
y como anciano sabio
quiero saber si ustedes saben ir
a donde está el venado.

Segundo Viejo

Soy Segundo Viejo
y quiero decirte
valeroso español
que si no bailan con nosotros
no los vamos a dejar
entrar en la montaña.

Mico

Soy el Mico
y aunque soy animalito travieso
quiero que me den el bautizo
para ir con ustedes a cazar el Venado.

Tigre

Soy el Tigre
y buen cazador,
y si me dan el bautizo
yo voy a ir con ustedes a cazar el Venado.
Esta vez no voy a comerlo.

Primer Capitán

Yo soy Primer Capitán
y vamos todos contentos
a buscar ese bonito venado
para ofrecérselo al Santo Patrón.
Vamos a hacer una trampa
para agarrarlo
y luego lo traemos al Señor San Mateo.

Segundo Capitán

Yo soy Segundo Capitán
y voy a ver como hago
para armar una trampa

y con la bendición del Señor
caerá ese venado.
Estoy contento de que se lo traigamos
a nuestro amado Patrón.

Primer Español
Soy Primer Español
y quiero pedirles a estas buenas gentes
que nos ayuden a entrar en la montaña.
A ver, vos viejito,
vas a decirnos donde está el camino.

Primer Viejo
Soy Primer Viejo
y no me vas a exigir,
andá a traer el venado a tu tierra
si te crees muy de al pelo.

Segundo Español
Soy Segundo Español
y no venimos a molestarlo.
Venimos a platicar
y a pedirles un gran favor,
sabemos que ustedes son sabios
y nos pueden aconsejar.

Tercer Español
Soy Tercer Español
y venimos de tan lejos
por ustedes buenos cazadores,
para que nos vayan a decir
cómo se arma una trampa
para que el venado no se vaya a ir.

Segundo Viejo
Viejito será tu abuela,
Soy Segundo Viejo
y tenés que respetar
porque somos sabios y les vamos a enseñar
como se hace una buena trampa
para que el venado caiga con seguridad
y no se les vaya a escapar.
Voy a dejarla bien arreglada.

Cuarto Español
Soy Cuarto Español
y le digo a usted señor sabio
que debe pedir a Dios
la bendición con respeto
para que su trabajo esté bueno.

Primer Viejo
Soy Primer Viejo
y te grito que te vayás
con tus compañeros,
vos cara de chucho.

Quinto Español
Soy Quinto Español
y no debe usted ser malcriado.
Usted Señor Anciano
es bueno que pida a nuestro Señor
le perdone ese pecado
y le de su bendición.

Segundo Anciano
Soy Segundo Anciano
y no reconoce que es eso de la bendición,
a ver si me lo enseñás,
vos español cara de caite.

Sexto Español
Soy Sexto Español
y si ustedes son ancianos sabios
no deben ignorar
la sagrada bendición de nuestro Señor.

Primer y Segundo Viejos
Ay, caras de coche,
patas de gallina de castilla,
pura cabeza de mi guineo,
puros borregos colochos,
que vamos a hacer pues
con nuestro copal y las candelitas.

Primer Capitán
Soy Primer Capitán
y voy a enseñarles a ustedes
a recibir la sagrada bendición.
Pongan su mano así,
con la señal de la Cruz,
en el nombre del Padre, del Hijo
y del Espíritu Santo,
que nos dé suerte en la cacería.

Primero y Segundo Viejos
Amén.
Ahora nosotros no tenemos miedo
y los vamos a encaminar a la montaña.

Segundo Capitán
Soy Segundo Capitán
y estoy alegre de que ya todos
seamos buenos cristianos.
Ahora nos vamos juntos
a traer seguro ese venado.

(Bailan todos)

Primer Viejo

Soy el Primer Viejo
y ahora ya los estoy enseñando
a poner una buena trampa
para que sepan agarrar bonitos venados
en honor a nuestro Señor.

Segundo Viejo

Soy Segundo Viejo
y ya tenemos lista la trampa.
Demos gracias a Dios
por protegernos en este monte
y para que nos de la felicidad
de agarrar un venado grandote.

(Baile del Venado)

Primer Viejo

Soy el Primer Viejo,
gran cazador de venados.
Ahora que ya el animalito está para caer
entonces yo voy a ponerme
una buena zoca.

Segundo Viejo

Soy Segundo Viejo
gran trampeador de animales,
ahora yo también no tengo pena en esta selva
y voy a chupar
porque está contento mi corazón.
Solo espero que caiga
el venado ofrecido.

Mico
Puchis,
ahora me vine saltando y brincando
por las ramas de esta montaña,
porque ya asusté al Venado
con un aguacate que le tiré
en el culito. Bien que le pegué.

Tigre
Es para mi muy contento
haber topado al venado.
Ya le enseñé mis uñas
y le saqué los dientes,
y ahora ya el venado está cayendo
en la olla.

Venado
Soy el Venado
y estas personas bondadosas
ya me van a amarrar
para que venga a decir
que viva el Santo Patrón
nuestro Señor San Mateo.
(Baile de los animales)

Primer Capitán
Soy Primer Capitán
y traigo la ordenanza
de decirles que esta gran cacería
es un sacrificio formal
de nuestras mentes y acciones,
y ya nuestro corazón está tranquilo
por el éxito de la campaña.
Valientes españoles y zagales,

ahora vamos todos a bailar
aclamando a nuestro buen Patrón.

Segundo Capitán
Soy segundo Capitán
y le doy las gracias
a los señores que nos ven bailar
y nos acompañan a traer este venado
para alegrar la fiesta de nuestro Señor.
Ahora que toque contenta la marimba
y vamos a rezar y a bailar todos.

Todos los bailadores
¡Viva el Señor San Mateo,
viva la Santamaría Virgen María!

(Baile General)

A través del recorrido de las danzas populares guatemaltecas y de los intentos de agrupamientos que hemos realizado como marco de referencia para los dos textos presentados, se hace patente la variedad de temas que ocurren en ellas. Temas que se autoalimentaron con combinaciones y entrecruzamientos argumentales, de partituras y personajes. Cambios que seguramente comenzaron desde la época evangelizadora, originados por los grupos de danzantes al adaptar los textos al carácter de los santos de los distintos pueblos a donde acudían a bailar, a errores de los copistas de los "originales", a las modas del momento e incluso al danzante que cambia de grupo llevándose con él otros parlamentos. Un ejemplo al parecer antiguo lo encontramos en un "bailecito" dedicado a la Santa Cruz, en el que cuatro sagalas y cuatro damas entonan alabanzas católicas, con el repentino agregado final de una "tirada" de cuartetas recitadas por toros seguramente provenientes de una danza de animales. Un caso semejante, con partici-

pación de 17 danzantes entre cargadores, mujeres españolas -una de ellas llamada Malinche-, moros, mexicanos y un viejo, se lleva a cabo para celebrar el Día de la Cruz. De autor anónimo, la publicación no consigna la localidad de donde procede.[39]

Otra vertiente por investigar es la apropiación argumental de leyendas o textos literarios de circulación popular de parte de los maestros de danza, evidente en un **Baile del león rey de los animales**, cuyo argumento central va a la par de la fábula **La Tentativa del León y el éxito de su empresa** escrita a principios del siglo XX por Fray Matías de Córdova.[40]

Valdría la pena abordar otros aspectos, de los muchos que rondan en las danzas. Me vienen a la mente el papel de los gracejos, acompañantes de danzas consideradas "serias", como **Moros y Cristianos** y **La Conquista**, cuyo papel es causar gracia, burlándose e imitando a las personas. Sus movimientos son caricaturescos, su distintivo es una máscara de rostro sonriente o un traje de mono, lo que da más libertad a su actuación. Existió un **Baile de Gracejos**, originalmente de hombre cubiertos únicamente con un taparrabo, cuya vestimenta y ademanes se ha modernizado.[41]

Para finalizar este incompleto recorrido, conviene referirnos a una clase de danzas de carácter urbano. Una de ellas es el **Baile de las flores**, en la que intervienen diez personajes florales encabezados por la Primavera y un jardinero. La otra, cuya antigüedad llega al siglo XVIII, es conocida en Europa como "Árbol de mayo" y en México y

39 Anónimo, "Bailecito para celebrar la Santa Cruz", *Guatemala Indígena,* vol. VIII, Nos. 1-2 (Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, 1973), pp. 173-178. Harry S. McArthur, "Orígenes y motivos del baile del Tz'unum", *Folklore de Guatemala,* vol. 2 (1966), pp. 139-152.

40 Anónimo, "Baile del león como rey de los animales", texto conservado en Nejapa, 1924, *Guatemala Indígena,* vol. IV, No. 4 (Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, 1970), pp. 151-194.

41 Anónimo, "Baile de gracejos", *Guatemala Indígena*, vol. V, No. 1 (Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, 1970), pp. 203-206. Carlos René García Escobar, "Bufones rituales en Guatemala", *La Tradición Popular*, No. 126 (Guatemala: CEFOL-USAC, 2000).

Centroamérica como **Baile de las cintas**. Sus movimientos y parlamentos hablan de una manifestación cortesana danzada por adultos, principalmente mujeres, en la que trenzan cintas de colores alrededor de un poste, girando y entrecruzándose alrededor. Fue popular en los salones de la sociedad colonial y en tiempos republicanos se convirtió en "danza de señoritas" en actos festivos oficiales; actualmente figura como juego escolar.[42]

Como corolario final, nada más apropiado que reproducir las palabras y el sentimiento del doctor Luis Luján Muñoz, respecto al destino de las danzas populares:[43]

> No deja de ser sorpresiva la persistencia de valores religiosos en bailes que pudieron suponerse a primera vista que tuvieran un valor únicamente lúdico. Ellos nos hacen entusiasmarnos por las posibilidades de investigar más profundamente el significado de las morerías y el uso de máscaras entre los indígenas contemporáneos de Guatemala, rasgos culturales que están en rápido proceso de cambio y quizá su pronta extinción.

---

42 Anónimo, "Baile de las flores" -Procede de Villa Nueva-, *Guatemala Indígena,* vol. V, Nos. 3-4 (Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, 1970), pp. 108-117. Manuel Juárez Toledo, "Principales melodías del Baile de las Flores", *Tradiciones de Guatemala*, vol. 5 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1976), pp. 169-189. Ofelia C. Deleón Meléndez, J. Manuel Juárez, Celso A. Lara Figueroa, "El baile de las flores", *La Tradición Popular,* Nos. 26-27 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1980). Anónimo, "El celo y el amor", *Tradiciones de Guatemala,* No. 14 (Guatemala: CEFOL-USAC, 1980), pp. 85-101 -recogido por Ida Bremme de Santos en Granados, Baja Verapaz.

43 Luis Luján Muñoz, "Prefacio" al libro *Estudios Cognitivos del Sur de Mesoamérica,* Helen L. Neuenswander (Dallas, TX: Sil Museum of Anthropology, 1977), 272 pp.

Proemio al trabajo de ingreso de José Mata Gavidia

Ana María Urruela de Quezada*

Son muchos los años que han transcurrido desde el ingreso de José Mata Gavidia a la Academia de Geografía e Historia, el 22 de septiembre de 1945, pero sus aportes no se han perdido, ni mucho menos relegado al olvido. Por el contrario, hoy en día sus obras continúan siendo indispensables para el investigador que se adentra en los temas preferidos del autor, los cuales pueden distinguirse al revisar su prolífica bibliografía.

Sin embargo, lo que sí resulta inexplicable es por qué no se publicó su trabajo de ingreso después de su presentación pública. En mi opinión, puede deberse a que Mata Gavidia quiso incluir los textos de las notas bibliográficas que dejó señaladas en su trabajo sin lograrlo, o bien que deseara revisar el texto por última vez antes de entregarlo para su publicación en *Anales*. Posiblemente lo mismo se preguntará el lector al observar que en el texto original se repite o altera ligeramente alguna frase, debido a que contiene palabras y frases en colores distintos, o en un tipo de letra diferente. Es válido suponer que dichas particularidades tal vez corresponden a que, durante la exposición de su trabajo, el disertante subió el tono de voz, hizo una pausa o repitió una palabra, para llamar la atención del público y despertar aún más su interés. O, en todo caso, como podrá percibirse luego de leer el trabajo de ingreso de Mata Gavidia, su intención parece haber sido ampliar y enfatizar una idea. Esto puede comprobarse por el hecho de que, en todos los ejemplos, el contenido del texto se enriquece y el hilván de la narración no se pierde, ni se cambia. Cualquiera de estas

---

* Académica numeraria.

interpretaciones podría explicar tales peculiaridades del trabajo de ingreso de Mata Gavidia, pero lo grato y certero es que se pudo recuperar el texto original gracias a la colaboración de su hijo José Alfonso Mata Estrada, quien tomó la decisión de entregarlo a nuestra corporación.

Conocer la biografía de José Mata Gavidia nos obliga a realizar una pausa, puesto que al tener en mente sus estudios y obras, se pueden percibir de mejor forma sus aportes y valorar con justicia todas sus publicaciones.

Mata Gavidia nació en El Salvador, en 1916, y falleció en Guatemala 72 años más tarde, en 1988. Fue filósofo, historiador y catedrático universitario. Inició sus estudios de filosofía en el seminario jesuita de Santa Tecla, El Salvador, los continuó en España y los culminó en La Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, unidad académica apenas iniciada en 1945. Fue el primer Licenciado en Filosofía graduado en dicha Facultad, de la cual llegaría a ser director del Departamento de Filosofía y más tarde decano en el periodo 1958-1962, por lo cual llegó a integrar el Consejo Superior Universitario de la carolingia.

Llegó a Guatemala en 1939, en donde conoció a su esposa Elena Estrada con quien procreó seis hijos. Durante sus primeros años en el país, trabajó como docente en los colegios de San José de los Infantes y San Sebastián. En este último organizó el coro de la Catedral, por encargo del arzobispo Mariano Rossell y Arellano, y en su calidad de maestro de música organizó la *Schola Cantorum Metropolitana* (1942). Además, introdujo en Guatemala el himno universitario *Gaudeamus Igitur*.

Inició la investigación de temas netamente guatemaltecos con su tesis de licenciatura titulada *Existencia y perduración en el Popol Vuh*. Otro de sus temas favoritos fue *Rafael Landívar y su obra*, pues es sabido que a él se debe el redescubrimiento de la *Rusticatio Mexicana*. Publicó otros ensayos filosóficos tales como *Dogmatismo académico*, *Docencia en forma de investigación*, *Lo auténtico y lo circunstanciado en la independencia de Guatemala* (1953) y *Textos bá-*

sicos sobre el tiempo de los presocráticos. En su condición de historiador publicó *Influencia de España en la formación de la nacionalidad guatemalteca* (1948), *Panorama filosófico de la Universidad de San Carlos a fines del siglo XVIII* (1950), *Temas de filosofía moderna sustentados en 1785 en la Universidad de San Carlos de Guatemala* e *Introducción a la Rusticatio Mexicana* (1950), obra en la que manifiesta interés en el aspecto literario de la vida colonial guatemalteca. Además, *Anotaciones de historia patria centroamericana* es una obra sumamente apreciada hoy en día por ser de gran importancia para la docencia.

También escribió *Fundación de la Universidad de San Carlos*, obra que concede a Francisco Sarassa y Arce la calidad de auténtico fundador y organizador de la Universidad de San Carlos de Guatemala, como lo indica Horacio Cabezas Carcache en su biografía. A Mata Gavidia se le reconoce su invaluable colaboración en la *Historia General de Guatemala*, publicada en seis tomos por la Fundación para la Cultura y el Desarrollo (FUCUDE), con patrocinio de la Asociación de Amigos del País. Al rendirle homenaje póstumo se publicó su obra *El buscador de certeza*, ensayo sobre el pensamiento de Agustín de Hipona.[1]

1 Texto tomado del *Diccionario histórico biográfico de Guatemala* (Guatemala: Fundación para la Cultura y el Desarrollo-Asociación de Amigos del País, 2004), pp. 596-597.

Historial humanístico de la Universidad de San Carlos de Guatemala*

José Mata Gavidia**

Señor presidente de la Sociedad de Geografía e Historia,
Distinguidos humanistas visitantes,
Honorables miembros de esta Sociedad de Geografía e Historia,
Ilustrado auditorio

Es para mí hondo motivo de satisfacción, ingresar a la benemérita Sociedad de Geografía e Historia en los momentos en que se restaura en las aulas universitarias la gloriosa tradición de estudios humanísticos; tradición que en el campo de las ciencias históricas ha mantenido incólume esta honorable institución, cuya alcurnia científica es de todos conocida, lo mismo que la prestancia de sus publicaciones y trabajos de investigación histórica.

Al tener noticia de un homenaje a los distinguidos humanistas visitantes, y que en demostración de júbilo para la renaciente Facultad de Humanidades se transfería la fecha de este acto académico, no dudé un momento en cambiar el tema de mi disertación de ingreso y me pareció más apropiado ofrecer mis modestas investigaciones sobre los estudios humanísticos de las disciplinas que elevan al hombre a la más alta categoría del saber y del conocimiento de lo humano, cultivados en el pasado en el recinto universitario.

* Discurso de ingreso a la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, presentado el 22 de septiembre de 1945. Por circunstancias que se desconocen no se publicó en el número de *Anales* que le correspondía.

** Académico numerario.

Me animó, también, el cambio, el hecho de que, en los archivos históricos de esta noble ciudad, existe una riqueza inconmensurable documental, que evidencia el gran tesoro de las aulas carolinas de antaño.

Por ello con la venia de vuestra benevolencia, pasaré a alzar la historia de dichos estudios humanísticos en la Universidad de San Carlos.

****

El historial humanístico de la Universidad Carolina relegado a la hospitalaria mansión de los archivos, aún aguarda en amarillentos (***seculares***) legajos, y en compañía de su glorioso pasado, quien presente al mundo de las letras su personalidad de Coloso (***quien haga presentación de su personalidad de coloso***); porque esos (***vetustos***) pergaminos, hablan de un imperio del saber; calumniado con culpas ajenas; juzgado extramuros de su tiempo; y sentenciado en un tribunal que pretendió ser juez y parte.

En tanto que esa voz acomete tal empresa, reivindicadora de toda una tradición cultural, permitidme que tribute en estas líneas, un rendido homenaje de admiración y simpatía a la Facultad que antaño fuera el núcleo de la cultura centroamericana; y el cauce por donde abrieron todas las ciencias, que en la ciudad *Cara Parens* de Landívar, tomaron carta de ciudadanía; y que hoy, tras largos años de ostracismo, vuelven a la patria que un día las vio crecer, ante la mirada de los cíclopes gigantes que guardan el vergel más ameno que plantó en el valle de Panchoy, el numen de la ciudad de Santiago.

No pretendo hacer historia de la escenografía de los acontecimientos humanísticos de la Universidad de San Carlos, pues sería menester catalogar innúmeras efemérides y biografiar insignes personalidades, donde se graba la odisea del altísimo poeta que desbordó su folklórico numen en el metro más noble, sonoro y profundo que conoció Grecia, que imitó al mantuano y que solo ha logrado igualar un humanista de la *Carolina Perilustris y Conspicua Academia*: Rafael Landívar.

En el frontispicio de las humanidades, se verían los nombres de Agustín Cano, fundador de la cátedra de filosofía; del doctor José Sunsín de Herrera, catedrático durante más de cuatro décadas; de Pedro Sapien, autor de obras filosóficas; el catalán Miguel Francesch, con su filosofía en cuatro tomos; de Juan Terrasa, escritor, filósofo y catedrático durante casi medio siglo; de Goicoechea, él solo llenaría con la fama de su genial reforma que dio por tierra en las aulas carolinas, con la física aristotélica; en la galería de historiadores, se destacarían el bachiller Domingo Juarros, Mateo Antonio Marure y García Peláez; Matías de Córdova y Goyena vendrían a la saga de Landívar; y como emblema de los estudios lingüísticos, Alonso Flores se constituye por sus obras como filólogo consumado.

Tampoco es nuestro intento hacer crónica de los estudios humanísticos que sería tarea ardua y prolija.

Nuestro intento, evocado del verso virgiliano: *"Félix qui Potuit rerum cognocere causas"*[1] es adentrarnos a las aulas universitarias de San Carlos y en presencia del numen de su historia, contemplar las fuentes mismas, que regaron los sazonados frutos del humanismo colonial y albores de la Independencia; y aprender las lecciones del pasado, para remover en el nuevo presente, los escollos que tal vez pudieran servir de rémora.

****

"Aún olía la pólvora y todavía se trataba de limpiar las armas y herrar los caballos" –diremos parafraseando al cronista Vázquez,[2] y ya en Santiago de Guatemala se ponían los primeros cimientos a los estudios de Humanidades, concretados a las enseñanzas de la Filosofía y las Letras clásicas. Mediado el siglo XVI era realidad para quién quisiera, el aprendizaje gratuito del idioma aclamado por Luis Vives como "*áureo, perpetuo y divino verbo del Lacio, cuna de las más ricas lenguas*" ("*Eia, vero, Aurea, perpetua divinaque verba latii, ditissimarum cunabula linguarum*").

Según Remesal (T.II, 317) era el convento de Santo Domingo la primera cátedra pública para letras latinas.[3] Pronto, en pleno siglo de la conquista, para una ciudad que no llegaba a los mil vecinos,[4] había estudios humanísticos de filosofía y letras en tres centros, todos ellos gratuitos: el colegio de San Buenaventura, el de Santo Domingo y el Tridentino (Juarros T.I, CapVI).[5]

Precedieron a la Universidad de San Carlos, cinco intentos de fundaciones universitarias. En ningún plan de estudios de todas esas cinco, faltaban las humanidades. Toda esa caudalosa tradición humanística, iba a desembocar con su cultural dinamismo a las aulas carolinas.

****

Se ha dicho que la Universidad de San Carlos era de tipo medioeval. Juzgamos arbitraria tal calificación, porque dentro de la organización clásica de las universidades medioevales, solo había dos tipos: la organización gremial de Maestros, como la de París; y agremiación de Estudiantes como Bolonia. Tal era lo típico de la universidad medieval en su régimen constitutivo.[6] Pero la universidad trasplantada a América, no se fundaba por las partes integrantes: maestros o estudiantes, en organización gremial, sino que eran donación regalista de la Corona, quien mediante el Consejo de Indias les daba sus leyes. Además hay en las universidades americanas, una tendencia marcada a la formación profesional exigida por el ambiente; y los problemas que debatió la Edad Media, no les interesaba más que para ejercicio y erudición. Las universidades medioevales presentan una típica y definida fisonomía: París es emporio de las ciencias filosófico-teológicas. Bolonia es el más grandioso ateneo jurista. Salerno, la sede de las ciencias médicas. No lo son así las universidades americanas, donde se marcan casi siempre tres corrientes: una de ciencias sagradas, otra de ciencias jurídicas y la tercera de ciencias médicas y naturales. Todo este edificio, descansando en las disciplinas humanas: Filosofía y Letras Clásicas.

Por lo tanto la Universidad de San Carlos, así por la organización ajena a toda sindicalización, como por la orientación docente polidoctrinaria y su marcado fin práctico, difiere del tipo de cualquiera de las categorías de universidad del medievo, incluso de la Universidad de Salamanca del siglo XII y XIV, ya que la de San Carlos calca sus estatutos de la de Salamanca del siglo XVI.

La Universidad de San Carlos, hemos dicho, respondía a las necesidades del medio ambiental.

Se tenía una facultad jurídica porque en el medio, Capital de un Reino, con tribunales de Justicia, Real Audiencia, con sede de asuntos notariales, era indispensable la formación legista: el medio lo exigía.

Se necesitaban ciencias teológicas, dada la abundancia de escuelas conventuales, y el amplio campo de la evangelización, las provisiones de prebendas y curatos, que se otorgaban al mérito; por eso había en la universidad Teología, porque también era una necesidad del medio.

Se tenía una facultad de Medicina, porque la ciudad de Santiago era centro de varios hospitales; eje de tráfico, lugar victimado por las epidemias y cataclismos naturales, que necesitaba de quienes curaran el cuerpo con la sabiduría que enseñaba Hipócrates y Galeno en las aulas universitarias. También esta facultad respondía a exigencia del medio.

Urgía en estas tierras de manera especial, la vinculación con el indígena para diversos fines, entre otros, para la reducción a la vida urbana, intercambio de productos, etc. Era pues natural que se tratara de mejorar los vínculos con el fomento universitario de las lenguas indígenas. En parte este estudio, era consecuencia asimismo de necesidades del medio.

****

Esta orientación profesional se nutría con abundante material especulativo, como si ya desde entonces se conociera el sabio pensamiento de Charles Peguy: "*Lo abstracto se nutre siempre de lo concreto, y lo concreto se ilumina siempre a la luz de lo abstracto*".[7] Tal dualismo lo hallamos en la sistematización de la Universidad de San

Carlos: finalidad práctica con medios especulativos. La antinomia solo es aparente: porque es un hecho que necesitando las carreras profesionales de mentalidad robusta, ágil, pronta, dotada de grandes poderes asociativos, y con grandes recursos de almacenamiento de especies mentales, todo cuánto concurra a esa dotación intelectual, está en pleno campo de la actividad profesional, y nada mejor para dotar la mente, que lo esencialmente especulativo, porque la especulación es germen de la práctica del pensar. Antes hablaron y tuvieron idea del átomo los filósofos que los científicos; y la tesis de transformismo, con decenas de siglos, antecedió en el pensamiento de la filosofía griega a los naturalistas del siglo XVIII y XIX. Sin el poderío especulativo de las matemáticas, que es la que hace posible la contabilidad y computación, estaría en pañales la industria moderna. No pretendemos decir que uno de ellos, pueda sustituir al otro, sino que, sin especulación, la práctica entra en franca decadencia; y la especulación alejada de la práctica, desfallece y muere. La combinación armónica de ambas categorías, son fruto legítimo de todo auténtico humanismo.

****

Esbozado los anteriores antecedentes, a modo de genealogía indispensable de las humanidades en las aulas carolinas, penetremos a contemplar su estructura.

Dos disciplinas comprendían las humanidades de antaño: las Letras, especialmente latinas, y la Filosofía. Ambas respondían a las necesidades que exigían las facultades, llamadas mayores, o profesionales. Era indispensable que el estudiante estuviera capacitado en sus facultades mentales, lo que suponía una serie de modalidades de la vida mental intelectiva, hábitos respecto de la atención y amor a la verdad sobre todo criterio de autoridad: “*Amicus Plato, sed magis amica veritas*”. Nada más adecuado para tal fin, como el estudio de los problemas de la concepción del mundo y de la estimativa de la vida, en los estadios filosóficos de su época. De suerte que la filosofía se estudiaba, no solo como un soporte de ejercicio mental, sino y en

especial por la razón humanística de sus problemas, como afirma el verso inmortal de Terencio:

"*Homos sum, humani nihil a me Alienun puto*"[8]
"*Porque soy hombre, considero que nada de lo humano debe serme indiferente*".

El ideal era formar del hombre la máxima prerrogativa de su elevada jerarquía: dotarlo de un recto pensar, que se traduce en saber juzgar de las cosas en la vasta escala de sus jerarquías y circunstancias. Era un programa humanístico auténtico.

Tal concepción humanística de la filosofía, claramente aparece así en la orientación y ejercicio de sus disciplinas, como en terminantes apreciaciones de los mismos catedráticos de Filosofía en tal época.

"*Ella* –dirá años después el maestro Luis Escoto –Catedrático de Prima de Filosofía en la Universidad de San Carlos– *es el único canal o conducto por dónde puede pasarse a otras facultades mayores; es la pedisequa de las otras ciencias o como dice un autor moderno, la disciplina de las demás disciplinas, porque si en todas se forman ideas, se hacen juicios, y se tejen discursos, ella enseña a construir estos artefactos con tino, desenreda los sofismas y deshace las falacias de que abunda el entendimiento del hombre sea por fragilidad o por malicia*".[9] (AGG L.1.892-E.12.340.-fol. 61)

La concepción de Escoto tiene un subido porcentaje utilitarista, pero nótese que busca el más noble y subido utilitarismo: forjar lo mejor de la mejor de la más humanística de las facultades humanas. No sé si haya finalidad humana más elevada, que la de poseer una mente capacitada para juzgar en los más importantes estadios del saber y circunstancias de la vida. Tal era la dotación humanística que pretendía la Universidad de San Carlos para sus universitarios. No la especulación por la especulación, como en la decadencia escolástica, sino la especulación para el hombre, para todo lo que según el verso de Terencio fuera humano.

Con todo, en el humanismo de la docencia de las disciplinas filosóficas de la Universidad de San Carlos, hay una grave falla: no se encuentra la senda de la investigación filosófica expresamente orientada.

El objetivo formal del humanismo filosófico, lo alimentaban diversas corrientes que penetraron sus aulas. Y para orgullo de su cultura, debe de patentizarse que no se sentó cátedra nunca con una exclusiva ideología filosófica, sino simultáneamente se dejó oír la voz de las principales escuelas de entonces; y nunca ocurrió el monopolio de un solo sistema, como hubiera acontecido si se hubiera fundado bajo el esquema universitario del correo mayor Pedro Crespo Suárez en 1646; y cómo fueron las cuasi universidades Tomista de 1625 y Suareziana de 1626.

Desde los albores universitarios de la Carolina, tomaron posesión de la docencia filosófica: el tomismo aristotélico, el escotismo franciscano con las tendencias revolucionarias de Oxford, el suarecianismo marcadamente inclinado a la filosofía del Derecho, y otras doctrinas eclécticas que invadieron las aulas ya para el primer cuarto del siglo XIX.

****

Al referirme a las escuelas aludidas, que florecieron en la Universidad de San Carlos, entiendo por tales estudios, aquellos que como instrumento fundamental y exclusivo usaron de la razón con métodos dimanados de ella misma; pues los estudios que transponían estos límites, pertenecían al domicilio teológico, en cuyo campo no haremos incursión alguna.

Según el postulado filosófíco, “*Philosophi enim est, id qui dicit, dicere cum ratione*”, tesis que enunciada en bárbaro latín revela que “*es propio del filósofo, decir lo que afirma, con argumentos de razón*” en la Universidad de San Carlos adquiría un valor de principio.[10]

La primera corriente poderosa que penetra las aulas carolinas fue el Tomismo, cuyo cuadro de disciplinas filosóficas constituye el máximo esfuerzo de la recopilación de todas las escuelas filosóficas de la

más remota antigüedad hasta el siglo XIII. Allí encontramos en trazos de síntesis geniales, el pensamiento de la filosofía Griega y Romana; tesis averroistas, árabes, judaicas. No faltan ni las aberraciones de Escoto Erigena, ni los comentarios al Pseudo Dionisio, ni las Eneadas de Plotino, completando la erudición maravillosa, la voz clasicista de poetas y escritores como Ovidio, Horacio, César, Cicerón, Salustio, Livio, Tácito, Hipócrates, Séneca, Galeno y toda la antigüedad de primera categoría literaria y pensante. Es el Tomismo, la recopilación erudita más grande de su tiempo y una de las más gigantescas que recuerda hasta hoy la humanidad. Toda esta estructuración, era el aliento principal de las disciplinas tomistas siempre pobladas cum ratione, en el campo de la filosofía.

Muchos siglos antes que resonara la voz de la prueba experimental, ya había corrido por los claustros universitarios, y probablemente también en los de la Alma Mater guatemalense, la tesis de Alberto Magno, maestro de Tomás de Aquino, que anunciaba: "*que, al llegar a lo particular, el silogismo pierde su valor y que entonces solo la experiencia tiene fuerza probativa experimentum* solo *certificat in talibus*".[11]

La filosofía tomista, hoy en día nuevamente estudiada en casi todos los centros filosóficos universitarios, fecundó con su poderosa síntesis y formidable trazo, al humanismo de las aulas carolinas.

Simultáneamente a la tomista, asentó sus reales en la cátedra filosófica de la Carolina, la escuela de Escoto, regida por la escuela franciscana con sede en la Universidad de Oxford, debido a probable dispersión de la de París que, con el tiempo, habría de ser la facunda simiente de no pocos aspectos de la filosofía moderna, hasta el punto de llamarse hiperbólicamente a Duns Scoto, el Kant del siglo XIII.[12]

"La obra de la filosofía tomista, fue un poderoso factor de conservación, de restauración. Comienza con una revolución filosófica; pero una vez fundado un nuevo estado de cosas, permanecen en él" – diremos con Gilson. Los franciscanos, por el contrario, inaugurarán un trabajo de revisión y de crítica, tanto del mismo contenido de las doctrinas como de sus principios, que arrastrará progresivamente la

filosofía medioeval en dirección al Renacimiento. Además, hemos de tener en cuenta que la influencia franciscana en el siglo XIV, va inseparablemente unida con la Universidad de Oxford y como tal, del genio británico. Oxford deshará lo que ha hecho París. Duns Scoto prepara a Occam y Occam anuncia, en más de un punto, el espíritu de la filosofía moderna. Tal valorización del Escotismo filosófico, es suficiente para apreciar qué categoría de disciplina era la segunda escuela de Filosofía, que se disputaba en la Universidad Carolina el dominio intelectual, hasta conseguir un razonable triunfo con Goicoechea, en uno de los más trascendentales momentos de la docencia de San Carlos y de la vida guatemalense. El Escotismo entraña gérmenes de un relativismo, respecto de las pruebas demostrativas, que se adelanta a muchos aspectos a la filosofía moderna.

Contrastando con las anteriores, otra escuela filosófica siembra lares en la Carolina: La Suarecina –Tomista en muchos aspectos- nacida días después del renacimiento escolástico de Salamanca y caracterizada por su eclecticismo y doctrinas personales, entra también en funciones en las aulas carolinas. Esta escuela revela profundos conocimientos de la filosofía del derecho. Como una manifestación de lo avanzado del pensamiento de esta escuela, presentamos la opinión de un enemigo de Suárez. Suárez –dice Geny– se declara contra la doctrina de Jacobo I sobre el derecho de los reyes inmediatamente divino, admite con Lesio y Belarmino "*que el pueblo al elegir a uno por príncipe, no solo designa a la persona, sino que le confiere la jurisdicción, la cual no puede retener ciertamente ni una vez conferida la retiene tan siquiera in radice, aunque si puede deponer al príncipe, si abusa del poder con detrimento de la sociedad*".[13] Tal tesis se proclamaba, en plena época del regalismo, con una entereza solo comparable a la de Victoria, cuando sin ambages declaró con el más profundo énfasis ante el poderío del César Carlos I de España que, el emperador ni por derecho divino ni por derecho humano, podía ser señor de la Tierra.[14]

De tal categoría eran las instituciones filosóficas que dominaron en la Facultad de Artes. Es verdad que este pensamiento robusto, fue algunas veces desfigurado por la hojarasca, que donde quiera que ha-

ya árboles frondosos es también abundante. La savia que nutre el pensamiento filosófico humanístico de la Universidad de San Carlos, era realmente de categoría no solamente dentro de su época, sino también de muchos otros aspectos que han trascendido hasta nuestros días.

Hubo otras escuelas filosóficas, sobre todo en las postrimerías de La Real y Pontificia Universidad de San Carlos, las que eran eco de la realidad que invadía el mundo, con el paso de la física moderna, que se emancipa del aristotelismo siempre vulnerable en este aspecto. Goicoechea es el eje del movimiento, la escuela franciscana, el centro de propulsión.

****

La gran prerrogativa de la Universidad de San Carlos, donde no hubo monopolio de doctrinas filosóficas, se debe a su benemérito fundador, el licenciado don Francisco Sarassa y Arce, artífice de sus constituciones, guardián de los fueros universitarios, mecenas de sus actos académicos y guía fiel en sus primeros pasos por las sendas universitarias. Sarassa y Arce, no solamente gestionó la realidad de los estudios filosóficos, sino que solicitó y obtuvo la libertad de cátedra en filosofía, proclamada en las Constituciones que declaran "*En esta cátedra alternativamente se lean doctrinas contrarias, de manera que en un curso se lea la doctrina de Santo Tomás, y en otro la de Escoto, Vázquez, Suárez, Hurtado, o los coninbrisenses o la que el catedrático que hubiera de leer pareciere, como no sea la del curso antecedente*".[15] Código el más destacado de todo lo que hasta el presente se haya legislado en Centroamérica sobre la libertad de cátedra, ya que no solamente se permite enseñar una ideología cualquiera dentro del marco de su tiempo, sino que se ordena que nunca se siembre la misma simiente ideológica del año anterior, por muy buena que fuese.

****

No solamente revela el humanismo las disciplinas docentes, sino también la forma de acomodarlas a la mente universitaria.

En la concepción de la Universidad Carolina, el maestro tenía la misión de causa instrumental: aproximar el objeto al entendimiento del alumno, no dárselo digerido, ni menos encasquetárselo en la memoria. No era un agente viajero de mercadería ideológica, que va solo a exponer la bondad de tal o cual conocimiento y terminada la clase, no vuelve a tomar cartas en el asunto.

El maestro de la Universidad Carolina, debía de llenar para la provisión de su cátedra muchos requisitos a más de la suficiencia de su capacidad docente. Él mismo debía dictar un texto a sus alumnos;[16] debía convertir el aula no en un sitio de conferencias, sino de ejercicio ininterrumpido.[17] Sus lecciones, iban a parar anualmente al archivo de la facultad; de suerte que se poseía un formidable laboratorio experimental de la ideología de los que pasaban por las cátedras universitarias. Terminada la hora, el Catedrático, por prescripción estatutaria, debía permanecer en la puerta de su clase para conversar con los alumnos sobre materia de clase, caso de que así fuera el deseo de algún universitario.[18]

El alumno, por su parte, no era un oyente sino un actuante. No iba a repetir un texto sino a fabricar sus propios apuntes e interpretaciones. No era su saber el resultado de un juego de ping-pong mental, en el que el profesor lanzaba la materia docente, para que el alumno con un golpe repetitivo se la devolviera. La opinión filosófica del maestro, no obligaba al alumno con tal de que éste la debatiera. El alumno debía de buscar como finalidad de su ejercicio mental, adquirir el poder de abstracción y deducción. La duda metódica era herramienta usual en la palestra de clase, y la inducción tuvo cada día mayor campo de acción en el aula y no tan solo de medicina, sino de todo saber.

Encaminado a dotar al discípulo con un amor a la verdad antes que a todo criterio de autoridad, existía el ejercicio mental más estupendo y pedagógico que para las humanidades creó el medioevo: la disputa; que perfeccionada en su espíritu y alterada en las formas, se ha convertido en el sistema de seminario.

La disputa en clase, era un completo ejercicio colectivo en el que todos se empeñaban en buscar en él el conocimiento, una verdad. Era el

arma más poderosa para desterrar el memorismo y un ejercicio mental apropiado para crear el más importante hábito en lo referente a la atención sostenida, concentración profunda, observación sagaz, sintetización y análisis. La disputa era un medio integralmente humanístico, ya que interesaba internamente al "Yo", en sus más nobles facultades.

Otro aspecto de la disputa era el acto académico, con asistencia de selecto público intelectual, en el que no solo disertaban alumnos entre sí, sino también con profesores, y estos entre sí. Es cierto que en ocasiones degeneró en estéril disquisición, pero el procedimiento en sí tenía todas las potencialidades para realizar un alto cometido humanístico en pro de la personalidad, porque saber pensar y discurrir, es estar capacitado a esgrimir la libertad soberana de la verdad, cuya naturaleza no puede ser doblegada sino por la evidencia.

En pro del método que en la Universidad de San Carlos regía el adiestramiento filosófico, debemos declarar, que no se contentaba con la sola forma expositiva de la tesis, sino que exigía -tal era su lealtad- aducir las doctrinas contrarias que se iba sustentar, para que, según Santo Tomás "*así como un juez no puede sentenciar en un juicio hasta haber escuchado a las dos partes, así el hombre que estudia la filosofía, juzga mejor si observa el choque de las ideas, como el de dos adversarios en la lucha*".[19]

Tales son los perfiles más salientes del caudal metodológico que modelaba el humanismo de los universitarios de la Carolina academia, un ambiente profundamente dinámico y con armas idóneas para el alto fin de humanizar la facultad, que Sócrates creía centro del yo psíquico.

****

Las disciplinas literarias tenían importante cometido en las aulas carolinas. Sabían las constituciones el dicho de Erasmo:

Quam nom sit homo, qui litterarum expers sit[20]
cómo puede ser hombre quien carece de letras

Las disciplinas retóricas, no tenían su sede en la Universidad sino en el Colegio de San Lucas primero, en el San Borja luego, como también en otros centros similares, como el colegio de San Buenaventura, el Tridentino, el colegio de Santo Domingo, etc. La Universidad no admitía a sus aulas sino después de haber examinado en latín a todo pretendiente.[21] La tradición literaria de París había llegado a los claustros universitarios a través del *Ratio Studiorum* del San Borja, sede principal del humanismo literario. Así como las disciplinas filosóficas pretendían dotar con el sentido crítico del entendimiento las Letras, conociendo que el pensar necesita el vehículo de la palabra y que si ésta no corre depurada en su terminología precisa y clara, el pensamiento descaece, se tomó muy en cuenta este factor humanístico, que venía a facilitar un proceso formativo de la personalidad, porque ya se sabía que "el estilo es el hombre", por lo tanto, todo cuanto contribuye a forjarlo es disciplina eminentemente humanista. En la Universidad Carolina, que tiene mucho vínculo con Bolonia, donde nunca se divorció el fondo y la forma del pensamiento y su expresión, se hizo gala de estilo, a veces aún a costa del sentido mismo de la ideología sustentada.

El latín iniciaba la gimnasia intelectual del futuro universitario; lo hacía beber el néctar de la forma clásica en las fuentes mismas de Mantua y Venusio; y esta deificación de la forma, dada la simbiosis de la palabra y el pensar, producía una dotación que enaltecía el mismo pensamiento.

Las letras clásicas llegaron a constituirse en Facultad Universitaria en las postrimerías de la vida colonial, cuando el medio exigía para el periodismo, la Tribuna y la Academia, una dotación más exquisita de las letras humanas y reclamaba la veneración universitaria como justo culto a su abolengo.

****

En la Facultad actual de Humanidades de la Universidad de San Carlos, talvez alguien eche de menos la ausencia de las cátedras de

pedagogía y las cátedras de ciencias históricas. Si bien como cátedras especializadas no existieron ambas disciplinas, no hay que olvidar que en el concepto de la universidad, el galardón más preciado lo constituía el grado de doctor y el doctor –aun etimológicamente– tenía por finalidad la docencia.[22] Por eso, para llegar a ser catedrático, salvo el caso excepcional del Bachiller Pasante que ganara una oposición, se requería una serie de requisitos, entre los cuales, el primero consistía en que el Bachiller después de haber ganado el grado menor de su respectiva Facultad, debían de transcurrir 3, 4 o 5 años, según la Facultad, durante los cuales bajo tutela de un doctor, hacia ensayos de docencia práctica como catedrático sustituto o leyendo alguna asignatura de extraordinario y *ad honorem*, o ampliando sus conocimientos y consolidando sus puntos de vista.[23] Cumplido el tiempo de pasantía, el pretendiente al magisterio debía dar muestras de su capacidad de enseñar y del caudal de lo que enseñaría. Por esto, se le sometía a una pública manifestación de sus capacidades en un acto público, cuya parte expositiva debería durar como mínimo una hora de reloj de ampolleta, sin divagar –dicen las constituciones– y acto seguido, sostener su posición ante la adversante disputa de los doctores;[24] caso hubo que se entró la noche y en el aula magna o general mayor, se halaban convertidos en una campal contienda ideológica.

Venía una postrera y definitiva prueba, la ceremonia, llamada en lenguaje estudiantil de entonces: "*la noche lúgubre*". El candidato al doctorado entraba a las seis de la mañana a casa del maestre escuela, se sorteaban tres puntos, escogía uno el doctorando para hacer su tesis. Hecha la asignación, quedaba bajo custodia durante las veinticuatro horas para el desarrollo de la tesis; a las cinco horas como máximo, debía de enviar las conclusiones a quienes le habían de obstar de oficio. Después del toque de la oración vespertina del día siguiente, entraban a la sala capitular, el futuro doctorando y el séquito de sinodales. Figuraban, entre otros, el maestre escuela, el decano de la facultad y a más de doctores ancianos y benévolos, los doctores más jóvenes y fogosos, para que, en combate reñido, se pusieran de manifiesto las partes del futuro maestro. Dos horas como mínimo duraba el exa-

men y no pocas veces se prolongaba hasta el alba.[25] Quien sostuviera aprobación con brillantez la última prueba de la noche lúgubre, al día siguiente sería enaltecido con una pompa excepcional que le tributaba toda la universidad por la categoría de tener un nuevo maestro licenciado primero y luego doctor, siendo este último grado otorgado después de algún tiempo del anterior, sin ningún acto académico sino con la máxima pompa que han visto hasta el presente, los anales universitarios de todos los tiempos. En la concepción pedagógica de la Universidad de San Carlos, no se otorgaba título de doctor, sino especializado en una facultad. Las constituciones regulaban cuidadosamente los trámites para obtener más de un doctorado.[26]

****

Como tal, no existía la facultad de Ciencias Históricas; pero dado que en sus aulas se cursaban las asignaturas fundamentales para la Historia, como las tesis filosóficas del valor del testimonio documental y personal, como también los principios de Economía política y rudimento de Sociología, ejercitándose en los valiosos modelos de Herodoto, Tucídides, Livio, Salustio, Tácito, etc., se comprende en no se hicieran esperar los frutos más acabados en la historiografía forjada por los ilustres universitarios: Juarros, Marure, García Peláez. Estos frutos testimonian la calidad del árbol historiográfico universitario.

Otros muchos y variados aspectos existen, que revelan la tradición humanística de la Universidad de San Carlos. En la Facultad de Leyes, imperaba una corriente que investigaba los principios del derecho y que realmente constituía una cátedra de Filosofía del Derecho.

****

He querido olvidar en este esbozo de los caudales humanísticos de la Universidad de San Carlos, los defectos, que como en toda obra humana, los hubo; como en filosofía ciertas tendencias a abusar de un ridículo simbolismo en el desarrollo de las tesis, en especial de quie-

nes seguirían luego sendas teológicas; la preponderancia de tesis ontológica, muchas de ellas poco trascendentes, y el olvido de los aspectos éticos; defectos estos de la época y que también los hallamos en las futuras universidades de Harvard y el Colegio de William and Mary.

A mi entender, la falla humanística más grave, la que decidió y puso por rumbo diverso el futuro ideológico de Guatemala, fue la ausencia del griego en los programas de La Carolina Academia. Se estudiaba es verdad en el San Borja, pero como no se le dio la categoría que se merece, no fructificó tan débil esfuerzo. Si el griego hubiera llenado nuestras aulas, probablemente Landívar no hubiera escrito una *Rusticatio Mexicana*, sino toda una Ilíada indígena. Nuestra literatura hubiera tomado muy diverso rumbo y no habría en la historia colonial y aún poscolonial, ese vacío inmenso de falta de teatro, que siempre es estimulado por los valores de las obras teatrales griegas; no para calcar su tramoya, sino para encender esa llama de la tragedia cuyo pábulo es la tradición, psicológicamente enfrentada al presente y que vigoriza la forma más humanística de divulgación cultural. Sin el griego, no se comprende del todo a Molina, Cervantes, Lope de Vega, Moliere, ni tantos genios del teatro. Nuestra literatura hubiera tomado indudablemente un nuevo rumbo al conjuro de la lectura de Sófocles, Eurípides y Esquilo, para encender la forma más humanística, el más destacado valor, no solo de las Letras sino de los medios de divulgación culturales. Sin el griego, nunca hubiera sido un Wagner en la música, ni un Goethe y tal vez un Shakespeare.

****

No quiero terminar estas líneas que ya se han prolongado demasiado, sin hacer votos porque esta Sociedad de Geografía e Historia, cuyos estrados me otorgan un curul en su asamblea, siga llenando esa trayectoria humanística que viene realizando desde hace tantos años en pro de las ciencias históricas, como primogénita en las Humanidades, que en la universidad autónoma de San Carlos toma de nuevo vida ahora con la inauguración de la nueva Facultad de Humanida-

des,[27] que ha unido ya el eslabón que se rompiera a fines del siglo pasado. Facultad que hoy leva anclas por el mundo de esas ciencias que vivifican el espíritu, fructifican la cultura, hacen florecer los siglos de oro, y son en todas las calamidades, el oasis del yo integral e himno único de los pueblos, que saben nutrir sus libertades con el más profundo potencial factor de las únicas revoluciones que perduran en la tierra: aquellas que se siembran con ideas, continúan regándose con ideas, y cosechan esas ideas; las cuales el divino Platón creyó por su caudal tan gigantesco de poder, nada menos que en la mente misma de los dioses; la realidad arquetipo de las cosas y el perpetuo y único destello digno de la Humanidad.

En definitiva, quiero como mensaje, recordar que Guatemala tiene una gloriosa tradición humanística y que esa tradición recogida hoy en buena parte en esta Sociedad, debe de ser la que sostenga siempre los más altos valores del espíritu, únicos que hacen posible la libertad y el progreso cultural de las Naciones.

He dicho

Respuesta al discurso de ingreso de José Mata Gavidia

Pedro Pérez Valenzuela*

Señoras y Señores:

Llega a nosotros en forma propicia, alguien que quiere poner su entusiasmo en la obra de cultura que viene realizándose, casi en silencio, bajo el alero acogedor de esta casa obra sin alardes, sí, pero en marcha siempre.

Cuando Guatemala, a consecuencia de la dictadura permanecía al margen de la vida intelectual, al margen de toda inquietud universal, la Sociedad de Geografía e Historia le daba, en el exterior, buena fama, por sus anales y por sus miembros correspondientes; los primeros, bien que mal, eran signo de aliento; los segundos, por su categoría, signo de su prestancia.

En los aladares de José Mata Gavidia, el nuevo consocio, aún no apuntan las canas. Hay en él una juventud que no es ya solo promesa, sino fruto logrado. Y así como los últimos ingresados –Barnoya Gálvez y Castañeda Paganini, jóvenes también, viene hacer flor de ufanía en nuestra sociedad.

¿Y quién es el señor Mata Gavidia? Todos los presentes ya lo conocéis, habéis alquitarado su valor por su inteligencia, por su valioso discurso de recepción. José Mata Gavidia no es un improvisado. Sólidos cimientos tiene su ciencia, como que solo le faltó la tesis para terminar su doctorado en historia en universidades de los Estados Unidos y México. Tiene, además, la base de sus estudios huma-

* Académico numerario.

nísticos, como que hizo el bachillerato humanístico en latín y griego. Su amor a la historia y a las bellas letras, dijérase que le viene por herencia. Es nieto del ilustre salvadoreño Don Francisco Gavidia, hoy huésped de honor de Guatemala, con motivo de la fundación de la Facultad de Humanidades; del mismo Don Francisco, a quien el habla castellana le debe, en la lírica moderna, la introducción del alejandrino francés y del hexámetro griego. Poeta, dramaturgo, historiador, periodista, su figura es una de aquellas que más prestigian a Centroamérica.

El nuevo consocio, aunque un tanto parsimonioso en su producción, tiene extensa obra, dispersa lo más de ella en periódicos y revistas; toda de carácter científico. Y recogido en volumen, su ensayo histórico crítico sobre "*la influencia de España en la formación de la nacionalidad Centroamericana*", que mereció el primer premio en el certamen patrocinado por la colonia española, con motivo de la celebración del cuarto Centenario de la fundación de la ciudad de Santiago de los Caballeros en el valle de Panchoy.

Fue precisamente, con ese estudio, con el que Mata Gavidia se dio a conocer no solo como hombre de disciplinas, de método, de honradez intelectual, sino como gran señor del ensayo. La Influencia de España en la formación de la nacionalidad centroamericana es, a mi juicio, un ensayo brillante. Mas su obra no para ahí. Algo más ha hecho. Su cariño por la historia, por los estudios humanísticos, universitario al fin, le llevó al estudio completo de la historia de nuestra Universidad de San Carlos de Borromeo. Obra que está casi lista para entrar en prensa. Abarca tres tomos. El primero comprende la historia de la fundación de la universidad; el segundo, la historia de las disciplinas universitarias, y el tercero, un estudio sobre las tesis de las cuales ha revisado ya más de seiscientas. Naturalmente, Mata Gavidia no ha escrito esta obra de oídas. Todo su material es de primera mano. Largas y fatigosas horas, por espacio de varios años, ha pasado sobre los mamotretos del Archivo General de la Nación. Cuántos millares de documentos han desfilado delante de sus ojos, en moroso, en afanoso estudio. Conoce la vida de nuestra universidad íntimamente. Por

eso su discurso de hoy no me ha sorprendido. Ya lo esperaba así: fruto selecto, logro magnífico y, sobre todo, de gran oportunidad en la hora de ahora, en que, sobre el viejo tronco de la universidad carolina, apuntan nuevos y sanos brotes.

Don José Mata Gavidia: por mi medio la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala le presenta un cordial saludo de bienvenida y se siente muy honrada de recibir en su seno a un intelectual de las altas calidades de usted.

Éxitos efímeros: el Provisorato de Indios en el Obispado de Guatemala y la extirpación de idolatrías, 1540-1650[*]

John F. Chuchiak IV[**]

Introducción: El gran *auto de fe* del Provisorato de Indios del Obispo Francisco Marroquín en Santiago de Guatemala (1554)

El domingo 11 de marzo de 1554 en la plaza central de la ciudad de Santiago de Guatemala ocurrió un evento central en el desarrollo de la justicia eclesiástica en el reino de Guatemala. Ese domingo de cuaresma el obispo Francisco Marroquín reunió a todo el pueblo para celebrar un gran auto público de fe, en el cual se leerían las sentencias y los castigos que recibirían casi un centenar de indígenas mayas. Muchos de los mayas k'iche's, kaqchikeles, mames y zutujiles, fueron traídos a la fuerza de distantes provincias en Los Altos, lejos de la ciudad capital de Guatemala. Entre aquellos que recibirían castigo, se encontraban caciques y principales, así

* Trabajo de ingreso como Académico Correspondiente, presentado en el Auditorio de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala el 13 de febrero de 2019. Durante la investigación y redacción de este trabajo me he beneficiado del apoyo intelectual y personal de muchas personas, que sería imposible mencionarlos a todos por su nombre. Agradezco profundamente a los miembros de número de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala por su voto de confianza en mi postulación y nombramiento como miembro correspondiente de la Academia. También quiero agradecer a mi amigo y artista guatemalteco Selvin Raúl García Patzán por todas las ilustraciones que aparecen en este artículo. Quiero dedicar esta ponencia de ingreso, y el trabajo para los *Anales*, a la memoria y conmemoración de dos grandes estudiosos, pioneros sobre la historia de la iglesia guatemalteca: el Dr. Agustín Estrada Monroy y el Dr. Adriaan C. van Oss.

** Missouri State University. Doctor en Estudios Latinoamericanos e Historia de América Latina por la Universidad de Tulane.

como oficiales de varios pueblos, incluyendo miembros de la elite y nobleza maya de Quetzaltenango, Comalapa, Chichicastenango, Huehuetenango y de otros pueblos y aldeas menores.

Con la presencia de “una gran cantidad de oficiales indígenas y mayas de muchos pueblos comarcanos”, el obispo Marroquín, vestido de acuerdo con el protocolo pontifical, con su mitra y báculo, precedió a dirigir uno de los más grandes autos de fe contra indígenas del nuevo mundo. Con la ayuda de un ejército de religiosos intérpretes que traducían sus palabras en más de cinco idiomas indígenas, Marroquín subió al púlpito y ofreció un discurso de reprehensión a los indígenas penitentes. Después de este discurso de reprehensión, el obispo dio órdenes para que se adelantaran tres frailes de las tres órdenes religiosas más importantes en el reino de Guatemala, los franciscanos, dominicos y mercedarios, para que “les predicaron ciertos sermones a los indios en sus lenguas detestando y abominando su delito y la ofensa que habían hecho a Nuestro Señor Dios”.[1] El renombrado orador franciscano, fray Alonso de Escalona, dio el primer discurso en idioma náhuatl, asegurando a los penitentes indígenas que los pecadores quienes no se salvan y muestran arrepentimiento recibirán “la sentencia de Dios de ser quemados en los fuegos de *mictlan*”.[2] Después de su discurso, un fraile dominico predicó otro sermón en idioma kaqchikel en contra de la idolatría, seguido por el discurso que ofreció un fraile mercedario en mame. Según fray Antonio Quijada, quien presenció el evento, hubo “un gran fuego en la plaza de la dicha ciudad delante la iglesia mayor” y los frailes en sus sermones en lenguas indígenas andaban “amenazando a los indios diciendo que eran merecedores que los quemase allí vivos”.[3]

1 *Testimonio del Dr. Diego de Quijada, Alcalde Mayor, sobre el auto público que se celebró en contra de los idólatras en la ciudad de Guatemala*, 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

2 Sin duda fray Alonso de Escalona les predicó sobre la penitencia y la necesidad de arrepentirse para su salvación, como luego escribió en su obra inédita *Sermones en lengua mexicana* (Escalona, 157v-158r).

3 *Testimonio de Fray Antonio Quijada sobre el auto público de los indios idólatras que se celebró en la ciudad de Santiago de Guatemala*, 1565, AGI, Escribanía de Cámara, 1009A, 3 folios.

Para lograr un mayor efecto dramático, los religiosos y los miembros de la Audiencia Real acordaron con antelación fingir la quema de unos indígenas solo para que los frailes pudieran escuchar las plegarias, ruegos y misericordia del resto de los "idólatras" condenados. Para continuar con la farsa, el oidor licenciado Pedro Ramírez de Quiñones "bajó […] y tomó dos o tres indios de los dichos idolatras y los quería echar a quemar en el fuego y los frailes de San Francisco y Santo Domingo se los quitaron rogándole que su merced no lo hiciese que ellos enmendarían".[4] Uno de los franciscanos presentes argumentó que "pues siendo ya tan predicados y doctrinados en la fe de Jesucristo le habían negado por unas piedras, empero no mirando a sus deméritos les perdonarían y el castigo sería muy liviano".[5]

El evento prosiguió con la lectura de las sentencias para los *aj'q'ijab*, o sacerdotes mayas, los caciques, y los miembros de los cabildos indígenas quienes estaban acusados de ser idólatras. Todos fueron obligados a llevar "sogas a las gargantas y otros encorozados", y fueron rapados y azotados como castigo.[6] Otros en cambio "fueron sentenciados en cierto tiempo de servidumbre a la iglesia y en cierta cantidad de dineros, y en las costas y en que estuviesen en penitencia a una misa con sogas y desnudos".[7] Mientras leían sus sentencias la gran hoguera seguía ardiendo, y los oficiales ordenaron a los acusados penitentes a arrojar a sus propios dioses al fuego. Para recibir su sentencia y castigo los acusados vistieron corozas y sambenitos pintados con formas de "demonios y diablos" y otras figuras que los testigos del evento

4 *Testimonio del fraile dominico, Fray Diego de la Cruz, sobre los autos de fe para indios en el obispado de Guatemala*, 23 de enero, 1565, AGI, Patronato 184, Exp. 52, 4 folios.

5 Según el testimonio del fraile franciscano fray Antonio Quijada este discurso les dio en su lengua materna fray Alonso de Escalona.

6 *Testimonio de Juan de Castroverde, vecino de la Ciudad Real de Chiapas*, 23 de mes de marzo, 1563. El documento original incluye la frase "trasquilados y azotados".

7 *Testimonio del notario del juzgado episcopal, Alonso de Rojas, sobre los autos de fe para los indios celebrados por el obispo Francisco de Marroquín*, 18 de mes de marzo, 1563, AGI, Escribanía de Cámara, 1009ª, 6 folios.

describieron como “muy feas”. [8] Cada uno de los mayas penitenciados bajó del tablado a tirar a sus ídolos y otros objetos sagrados a la pira, todos ellos acompañados por un fiscal o alguacil designado.

El auto público que celebró el obispo Marroquín contó con el beneplácito y ayuda de las órdenes religiosas de Santo Domingo, San Francisco y de la Merced, y fue sancionado y apoyado por la Real Audiencia de Guatemala y las justicias seculares del reino. El auto de fe fue interpretado como el triunfo de la fe católica sobre la religión tradicional indígena; sin embargo, este fue solo un éxito efímero. La completa cooperación de la clerecía secular, las órdenes regulares y sus prelados, frailes y doctrineros, y la Real Audiencia de Guatemala que ofreció al obispo fueron en ese evento un ejemplo de mutua cooperación que se requería en la Audiencia de Guatemala para establecer un sólido juzgado eclesiástico que pudiera enfrentar y castigar la práctica religiosa heterodoxa indígena y la resistencia de los mayas a la llamada “conquista espiritual”. Esta fue la razón por la cual el auto de fe de 1554 funcionó en ese año. Sin embargo, aunque otros eventos celebrados por el obispo Marroquín, y algunos de sus sucesores en la mitra guatemalense, fueron comunes, la justicia eclesiástica ordinaria no siempre recibió la cooperación de las dos clerecías ni el auxilio de las justicias civiles. Aunque entre 1550 y 1650 algunos eventos religiosos y autos de fe para castigar a los indígenas se llevaron a cabo, la carencia de un fuerte y cohesivo Provisorato de Indios en Guatemala evitó que estas prácticas se llevaran a cabo con eficacia. Frecuentes disputas entre los obispos sucesores del prelado Marroquín y los oficiales civiles, así como sus muchas batallas y pugnas con los franciscanos, dominicos y los mercedarios, debilitaron el impacto, fuerza y desarrollo pleno de un juzgado del Provisorato de Indios en el obispado de Guatemala. Sin una eficaz y fuerte institución de justicia eclesiástica ordinaria materializada en un Provisorato de Indios en Guatemala, intentos de llevar a cabo grandes campañas en contra de la idolatría indígena en los Altos de Guatemala fracasaron. Como resul-

8 *Testimonio de Francisco de Figueroa sobre los autos de fe de los indios idolatras en Guatemala*, 22 de mes de enero 1565, AGI, Patronato 184, Exp. 52, 4 folios.

tado, la religión y prácticas religiosas de los mayas resistieron a la extirpación de "las idolatrías," y en cambio sobrevivieron, permitiendo la preservación y aumento de las religiones populares indígenas, a las cuales muchos mayas integraron elementos de la religión católica.

I. La Justicia Eclesiástica y los Provisoratos: El Derecho Canónico y Real acerca de los Ordinarios eclesiásticos y sus juzgados

Desde sus inicios en el Viejo Mundo, en la religión cristiana los obispos tuvieron potestad "ordinaria", la cual refería a los poderes sobre la aplicación de las leyes de ortodoxia y el control sobre la disciplina eclesiástica otorgada a los obispos por el Papa. Estos poderes ordinarios convertían al obispo en la cabeza ejecutiva, judicial y legislativa del obispado y le otorgaban poderes para aplicar la ley canónica y mantener la pureza de la fe católica.[9] Sin embargo, siglos después algunos, como fray Francisco de Vitoria, argumentaron que esta potestad provenía directamente de Cristo, "de tal manera que la jurisdicción ordinaria es de la esencia del oficio episcopal".[10]

Los obispos no fueron los únicos que tenían poderes ordinarios, también lo tenían algunos principales funcionarios eclesiásticos como abades de conventos y monasterios, provinciales de órdenes religiosas, jueces provisores, vicarios generales y subdelegado, quienes recibían el nombre de "prelados". El término ordinario indicaba algún puesto o funcionario con jurisdicción ejercida en su nombre y no con el de otro. Los provinciales de las órdenes religiosas también tenían "poderes ordinarios", los cuales en algunos casos eran concedidos por la bula papal *omnímoda* debido a su estatus como líderes de los misioneros en Amé-

---

9 El estudio clásico de la confusión jurisdiccional sobre la naturaleza del Juez eclesiástico Ordinario y la Inquisición es el artículo de Richard E. Greenleaf "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", *The Americas*, 22 (1965), pp. 138-166.

10 Véase a J. Radrizzani Goni, *Papa y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria*, Volumen 161 of Analecta Gregoriana (Roma: Librería Editrice dell Universita Gregoriana, 1967), p. 125.

rica o en zonas sin la existencia de algún obispo.[11] Es bajo estos poderes ordinarios como provincial de la orden franciscana, que fray Diego de Landa procedió en contra de los idólatras mayas en el pueblo de Maní en la provincia de Yucatán durante los años de 1561-1562, antes de la llegada del primer obispo, fray Francisco de Toral.[12]

Desde la época medieval la administración eclesiástica formal confería a los obispos los deberes de imponer la moralidad y ortodoxia dentro de su diócesis a través de su función y poder como *Juez Ordinario Eclesiástico*.[13] El III Concilio Toledano (589 A.D.) además vinculaba este deber de imponer la ortodoxia especialmente extirpando el pecado de idolatría declarando que:

> Todos los sacerdotes en su lugar de residencia, junto con el juez eclesiástico del territorio, debe buscar cuidadosamente el

---

11 Para una discusión más detallada de esta bula véase a Pedro Torres, *La Bula Omnímoda de Adriano VI: (9 mayo 1522), y su aplicación durante el primer siglo de las Misiones de Indias* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1948).

12 Para el estudio clásico de las actuaciones de Fray Diego de Landa consultar a France V. Scholes & Ralph Roys, "Fray Diego de Landa and the Problem of Idolatry in Yucatán" (Washington D.C.: The Carnegie Institution, 1938); para un estudio más reciente sobre la actuación de Fray Diego de Landa en la extirpación de la idolatría véase a John F. Chuchiak, "In Servitio Dei: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order, and the Return of the Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatán, 1573–1579", en *The Americas*, Vol. 61, No. 4 (April 2005), pp. 611–645. Para la documentación sobre este auto de fe de Fray Diego de Landa véase a France V. Scholes y Eleanor B. Adams, eds. *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565*, 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1938.

13 Desde tiempos muy tempranos los obispos habían organizado una estructura jerárquica de juzgados episcopales para el castigo de sus súbditos culpables de los crímenes de adulterio, bigamia, y otras faltas al derecho eclesiástico. En la región de España medieval el *Juzgado Ordinario Diocesano* tenía poder completo sobre la disciplina eclesiástica hasta el establecimiento del Santo Oficio de la Inquisición en 1482. Véase a Juan Pedro Viqueira, "Una Fuente Olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano", *Las Fuentes Eclesiásticas para la historia social de México*, coordinado por Brian F. Connaughton y Andrés Lira González (México: UAM, 1996), p. 84.

> dicho sacrilegio [de la idolatría], y cuando se encuentra no hay que demorar en exterminarlo, y en consecuencia deberían reprimirlo con el castigo que determinaron […][14]

Así, los obispos eran la máxima autoridad de poder ordinario conferida por dispensa papal y en las bulas de erección del obispado, y esto no era una excepción en el obispado de Guatemala. En las mismas *Bulas de la Erección* de la catedral de Guatemala estos poderes ordinarios también están explícitamente enumerados, y en casos en que un obispo falleciera, el Cabildo Eclesiástico de la catedral de Guatemala funcionaba colectivamente como gobernador y ordinario del obispado.[15] Una de las principales funciones del obispo era preservar la pureza de la fe, evitar y reparar cualquier escándalo público que pudiera surgir de conducta impía de sus feligreses. Debía mantener la pureza de la fe y la doctrina cristiana en su diócesis con la finalidad de garantizar que ningún error contrario a la fe se propagara. Además, los diversos concilios eclesiásticos mexicanos, y hasta la documentación que aun sobrevive del cuarto sínodo diocesano del Obispo de Guatemala, Bernardino de Villalpando de 1566, también elaboraron y reiteraron las metas y poderes del obispo según su descripción por el Concilio de Trento.[16] En 1585, el Tercer Concilio Pro-

14 El *III Concilio Toledano* (589 A.D.) y sus decretos formaron la base de muchos de los preceptos del derecho canónico y su administración en España y luego en sus colonias americanas. Véase a Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe Contra Idolorum Cultores* (México: Ediciones Fuente Cultural, Segunda edición facsimilar, 1975), p. 231.

15 Véase la copia de las *Bulas de la erección de la Catedral de Guatemala*, 7 de mayo, 1613, AGI, Audiencia de Guatemala, 165; también para más detalles sobre los prebendados de la iglesia, y el cabildo eclesiástico y sus poderes subdelegados como ordinario en casos de ausencia o muerte de un obispo véase el *Decreto de erección y constituciones del Cabildo Eclesiástico y gobierno del obispado de Guatemala*, 20 de octubre, 1537, Archivo Capitular del Arzobispado de Guatemala, Libro Primero del Cabildo Eclesiástico, folios 113v-118r.

16 *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Sesión X//I, Cap. I: "Decreto sobre la Reforma," [Madrid: 1855], pp. 124-126. Para el caso de Guatemala, el cuarto sínodo diocesano de Guatemala hecho en 1566 por el obispo Bernardo de

vincial Mexicano describió de mejor manera la carga de "consciencia" y el deber de los obispos en los casos de idolatría indígena: "Para que los indios preserven estables en la fe católica que recibieron por singular beneficio de Dios, se ha de evitar con suma diligencia que no que[de] en ellos impreso vestigio alguno de su antigua impiedad"...[17]

Con la finalidad de extirpar la "antigua impiedad" indígena, los obispos de Guatemala tenían que ser vigilantes. El Concilio de Trento también dictaminó el exterminio de la idolatría y otros vicios, remitiendo el castigo de los fieles a la jurisdicción de los obispos. Los decretos del Concilio promulgaron:

> […] varios estatutos pertenecientes a la jurisdicción de los obispos para que, procediendo diligentemente, deben conservar lo necesario y la saludable disciplina de las personas y para que los corregidos deben modificar sus errores y con el fin de evitar la corrupción de los demás para no caer en estos vicios, el saludable ejemplo de castigo impuesto a los demás debe ser utilizado. Por lo tanto, es apropiado que el pastor diligente y piadoso aplique primero las medidas suaves a las enfermedades de sus ovejas, y proceda luego, cuando la gravedad de la enfermedad lo requiera, a remedios más fuertes y más violentos [...][18]

Villalpando seguía los dictados del Concilio de Trento, y sus alineamientos sobre los escándalos públicos como la idolatría, hechicería, etc., y la necesidad de su extirpación. Véase la documentación completa de este sínodo que aun sobrevive, *Artículos del sínodo de Guatemala*, 1566, AGI. Patronato 182, r. 24.

17 Véase, *Concilio Provincial Mexicano*, Libro I, Título I & II: "Que sean destruidos sus ídolos y templos", pp. 24-25. Para más discusión sobre el tercer concilio provincial mexicano y la extirpación de las idolatrías véase, Alberto Carrillo Cázares (edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos), *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano, 1585: Mexican Manuscripts 269, Bancroft Library*. Segundo tomo. Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán, 2006.

18 *EI Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, op. cit.*, pp. 124-126.

Según los Concilios, los obispos de Guatemala y sus jueces eclesiásticos tenían que emplear los medios judiciales a su disposición y usar el "castigo ejemplar" con la finalidad de disuadir a los mayas de continuar la práctica de la idolatría y otros pecados en contra de la fe. Estos medios judiciales fueron otorgados anteriormente cuando el Papa decretó que los obispos "en todo aquello en que los indios deben ser juzgados y castigados, sus propios obispos como padres benignos, sean para ellos como sus Inquisidores".[19] Los obispos ejercieron estos "poderes judiciales ordinarios" en sus tribunales eclesiásticos, los cuales recibieron el nombre de Juzgado Eclesiástico o Audiencia Eclesiástica. El Juzgado Eclesiástico se conformaba de diversos tribunales, de los cuales solo uno será abordado en detalle por este artículo.[20]

---

19 José A. Llaguno, S.J., "La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)". *Ensayo histórico-jurídico de los documentos originales* (México: Editorial Porrúa, 1963).

20 Estos tribunales eclesiásticos episcopales generalmente se dividían en tres tribunales separados durante el periodo colonial. 1) El *Provisorato* (incluyendo jurisdicción sobre diversos crímenes de la fe cometidos por el clero, los españoles y las castas mixtas. 2) El *Provisorato de Indios* (el objeto de este estudio) y 3) El *Juzgado de testamentos capellanías y obras pías* (que estaba a cargo de gran parte de los asuntos legales concernientes a las finanzas del clero y la iglesia dentro del obispado). Sin embargo, en algunos casos el mismo funcionario presidía uno o más de estos tribunales, provocando mayor confusión y conflictos de jurisdicción durante el periodo colonial. Sin embargo, hay que tener extremo cuidado en generalizar las actuaciones de los provisoratos en los obispados con el caso ejemplo del Provisorato del Arzobispado. Como veremos, existe gran cantidad de variación local en las provincias y la estructura de los tribunales también dependía de los caprichos del obispo, sus finanzas y su poder personal. Para otra visión del provisorato de indios y los juzgados episcopales véase a Jorge Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España: materia, método y razones* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014). Además, el Juzgado Eclesiástico mismo tenía un grupo de funcionarios menores en la ciudad capital de Santiago de Guatemala, incluyendo el *Promotor Fiscal*, *Secretario de Cámara* y los diversos *Notarios eclesiásticos* e *intérpretes*.

La visita pastoral como herramienta de extirpación en Guatemala

A través de la historia de la Iglesia en el Nuevo Mundo los obispos, en la capacidad de su papel pastoral, fueron impelidos a visitar periódicamente sus obispados, o nombrar visitadores quienes visitarían el obispado en su nombre.[21] Estas visitas pastorales también jugaron un papel primario en el castigo de la idolatría maya en el obispado de Guatemala y los obispos las utilizaron como una herramienta importante de extirpación.[22] Sin embargo, la significancia de la visita pasto-

21 En el caso de Guatemala los obispos y los cabildos eclesiásticos en sede vacante emitieron numerosas comisiones para *Visitadores Generales del obispado*. Para un ejemplo de los poderes incluidos en estas comisiones en sede vacante véase, *Título de juez visitador del obispado de Guatemala a Diego Vázquez de Mercado, canónigo de la catedral de Guatemala, dado por el deán y Cabildo de dicha iglesia, sede vacante*, Guatemala, 27 de abril de 1574, AGI, Audiencia de Filipinas. Para una discusión sobre el papel de la visita pastoral en Nueva España en general ver José Antonio Calderón Quijano, "Una visita de doctrinas en la diócesis de Puebla de los Ángeles, el año de 1656" en *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1945, Vol. II, pp. 785-806. Para un estudio similar de la naturaleza y el propósito de las visitas pastorales en Yucatán véase, Manuela Cristina García Bernal, "La visita de Fray Luis Cifuentes, Obispo de Yucatán" en *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, 1972, Vol. XXIX, pp. 229-260.

22 Existe una literatura que trata sobre la institución de la visita pastoral como herramienta de evangelización y extirpación de la idolatría, pero estos estudios han sido principalmente confinados al estudio de esta institución en Perú. Para conocer algunos ejemplos de estos estudios generales véase, Enrique D. Dussel. *EI Episcopado Hispanoamericano*, Sondeos, No. 34, V. 3 (Cuernavaca, México: Centro Intercultural de Documentación, 1969), Parte II "La visita, instrumento misionero del episcopado", especialmente sección I, "EI cumplimiento de este deber y la idolatría" pp. 217-248. También véase, Enrique D. Dussel, *EI Episcopado Latinoamericano y la Liberación de los Pobres, 1504-1620*, Serie Historia Latinoamericana, México, 1979. Para Perú véase, Juan Villegas S.J., *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600: Provincia Eclesiástica del Perú* (Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1975), especialmente capítulo 3, "La visita pastoral de la diócesis", pp. 157-185. Más recientemente para el obispado de Guatemala hay novedades sobre las visitas *ad limina* en el siglo XVII, por ejemplo consúltese Misael Camus Ibacache, "La práctica de la visita *ad limina apostolorum*. Provincias eclesiásticas de Guate-

ral y su papel en el castigo de la idolatría es variada y dependía de las ideas y pensamiento teológico personal de los diversos obispos. Sin embargo, en 1564 el Concilio de Trento dictó que el principal objetivo de estas visitas pastorales "han de hacer introducir la doctrina sana y católica, expeler las herejías, promover las buenas costumbres y corregir las malas influencias al pueblo con exhortaciones y consejos a los religiosos".[23]

El Licenciado Francisco de Marroquín, primer prelado de Guatemala, actuando aun antes del Concilio de Trento, buscó usar sus visitas pastorales en el obispado para inculcar la buena doctrina entre los indígenas. Cuando Marroquín sospechaba la existencia de la idolatría en las comunidades a su cargo, utilizaba todos los medios a su disposición para desarraigar "la idolatría" entre los mayas. En una carta escrita al rey de España, Carlos V, el obispo Marroquín recontó que durante su primera visita eclesiástica como el Provisor del distrito de Guatemala, por comisión del arzobispo Fray Juan de Zumárraga en 1537, que "conozco todos los pueblos, uno a uno".[24] Dos años después, también lamentó la falta de doctrina que se veía en su obispado; ya como obispo escribió acerca de la gran "necesidad y peligro en que estamos e vivimos, y menos la parte que el demonio tiene en estas naciones y todo es por no haber quien ayude con palabras e obras de

mala y de Santa Fe, 1600-1800", en *Hispania Sacra*, LXX, 142, julio-diciembre 2018, pp. 613-628; para el siglo XVIII véase a Jesús María García Añoveros, "Visitas pastorales en las diócesis del Reino de Guatemala, 1752-1791" en *Hispania Sacra*; XLII, No. 86, julio-diciembre 1990, pp. 635-686; y la publicación de la documentación de las visitas pastorales en, Mario Humberto Ruz y Claudia M. Báez Juárez, *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales* Tomos I-IV (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002-2004).

23 D. Ignacio López de Ayala, *EI Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, Traducido al idioma Castellano por D. Ignacio López de Ayala,* Sesión XXIV, Cap. III "Como han de hacer los obispos la visita" (Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847), p. 293.

24 10 mayo 1537, *Cartas de Indias* (Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877), pp. 413-425.

Cristo".[25] Marroquín también se quejaba frecuentemente en sus epístolas al monarca que el andar en las visitas le costaba harto trabajo, y aún más gasto al erario episcopal:

> Comencé a predicar la palabra de Dios, que tan bárbaros hallé a los españoles como a los indios, hice lo que pude cuatro o cinco años … Todo este tiempo y hasta el día de hoy he comunicado y platicado este oficio apostólico a estas pobres gentes, trastornando sierras, cerros y valles, subiendo y bajando de tierras frías y calientes, con gran sudor, trabajo y peligro descargando vuestra real consciencia, ampliando el nombre de nuestro redentor, predicando por mí solo *opere et sermone*, bautizando y confirmando con los demás sacramentos; halló me muy cansado.[26]

Durante las visitas los obispos frecuentemente nombraron visitadores generales para descargar sus obligaciones de visitar sus diócesis. Estos funcionarios a veces descubrieron y castigaron pecados públicos como la idolatría y hechicería. Muchos de los sucesores del obispo Marroquín también utilizaron las visitas pastorales como herramientas activas para la "extinción" de la heterodoxia maya en Guatemala.[27] Obispos más iconoclastas como Bernardino de Villalpando

25 *Carta del Obispo Lic. Francisco de Marroquín al rey sobre el estado de su iglesia*, 20 de noviembre, 1539, AGI, Audiencia de Guatemala, 156.

26 *Carta del Obispo Francisco de Marroquín al rey*, 22 de marzo, 1551, AGI, Audiencia de Guatemala, 156.

27 Los obispos guatemaltecos subsecuentes, aunque tenían que ser menos rigorosos con los frailes y sus doctrinas viendo el ejemplo de la problemática época del Obispo Villalpando, sin embargo, intentaron de seguir extirpando los vicios encontrados entre los indígenas de su obispado. Entre ellos se incluyen en el período de nuestra investigación (1540-1650) al Obispo Fray Jerónimo Gómez Fernández de Córdoba (1575-1598), el Obispo Juan Ramírez (1601-1609), Fray Juan de las Cabezas Altamirano (1610-1615), Don Fray Juan de Zapata y Sandoval (1621-1630), y otros que también utilizaron sus visitas pastorales como herramientas de extirpación. Para más detalles sobre esto y las comparables campañas de extirpación de la idolatría maya en el obispado de Yucatán véase,

(1564-1569) deseaban seguir las instrucciones del Concilio de Trento al pie de la letra y jugaron un papel muy activo en la extirpación de la idolatría y la hechicería maya en Guatemala.[28] De hecho, el obispo Villalpando mandó hacer el cuarto sínodo diocesano para establecer una justicia eclesiástica más rigurosa, reforzar los decretos del Concilio de Trento, y hacer una expansión masiva a la clerecía secular por medio de las primeras secularizaciones de doctrinas de los regulares.[29] Aunque sufría mucha resistencia a estos intentos, el obispo Villalpando instituyó un sistema de jueces comisarios para casos de idolatría, incluyendo la emisión de una comisión como juez comisario de idolatría al cura y miembro del cabildo eclesiástico de Guatemala, Diego Vásquez de Mercado, quien más tarde también sería un obispo iconoclasta en Yucatán y Filipinas.[30] Aun después del fallecimiento del obispo Villalpando, Vázquez de Mercado recibió una comisión como juez comisario por el cabildo eclesiástico en sede vacante, bajo cuyo poder lanzó una amplia pesquisa de la heterodoxia religiosa de los indígenas en las provincias de Acazaguastlan y Chiquimula.[31]

John F. Chuchiak *El castigo y la reprensión: El juzgado del provisorato de indios y la extirpación de la idolatría maya en el obispado de Yucatán, 1563-1763* (México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Anáhuac Veracruz, 2022).

28 Para más detalles sobre una visita pastoral y sus campañas de extirpación hecho por un obispo de la región maya véase, John F. Chuchiak, "El regreso de los autos de fe: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579", en *Península: Revista semestral de la Coordinación de Humanidades*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 1, Núm. 0, 2005, pp. 29-47.

29 Para la mejor discusión de estos esfuerzos para secularizar a las doctrinas de los regulares en Guatemala véase, María Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible: Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647),* (México, UNAM, 2010), pp. 119-120, 243-263.

30 *Información de parte en la Audiencia de México de los méritos y servicios de Diego Vázquez de Mercado, canónigo de la catedral de Guatemala*. México, 29 de julio de 1597, AGI, Audiencia de Filipinas, 84, N. 92.

31 *Título de juez de ciertos delitos de los pueblos de Acazaguastlán y Chiquimula a Diego Vázquez de Mercado, canónigo de la catedral de Guatemala, dado por el deán y Cabildo de dicha iglesia, sede vacante*. Guatemala, 13 de julio de 1573, AGI, Audiencia de Filipinas, 84, N. 92.

II. Los *jueces provisores* en Guatemala: La Justicia Ordinaria en primera instancia y la extirpación de la idolatría en Guatemala

Debido a las limitaciones de tiempo y finanzas, los obispos de Guatemala se vieron obligados a nombrar y comisionar a otros funcionarios eclesiásticos para ejercer su jurisdicción ordinaria a través de comisiones y designaciones oficiales como jueces eclesiásticos regionales. Además, en los asuntos de la justicia eclesiástica, los obispos de Guatemala con sus poderes como ordinarios eclesiásticos formaron tribunales eclesiásticos y comisionaron a funcionarios menores con el deber y jurisdicción limitados sobre muchos crímenes, investigaciones y algunas veces castigos. El juez provisor y el vicario general eran los funcionarios superiores en quienes recaía la autoridad de la administración subdelegada de la justicia eclesiástica.

Desde la fundación del obispado las anteriores jurisdicciones se encargaban a un solo oficial.[32] Sin embargo, en algunos casos, el obispo otorgaba comisiones de poderes vicarios que permitían a los funcionarios locales investigar, enjuiciar y hasta castigar a los que considerasen culpables. Sin embargo, en otros casos, les ordenaba remitir casos graves a las autoridades superiores, como, por ejemplo, a los vicarios y jueces eclesiásticos locales, o a su superior el juez provisor y vicario general.

El juez provisor y vicario general

El juez provisor y vicario general era el funcionario judicial de más alto rango en la justicia eclesiástica y el juez eclesiástico asistente del obispo en asuntos pastorales.[33] Este funcionario tenía el poder

32 Véase, *Artículos del sínodo..., op. cit.*

33 Para más detalles sobre el función y posición del Juez Provisor y Vicario General véase el excelente trabajo sobre el provisorato en el obispado de Sevilla (que servía en los inicios del siglo XVI como metropolitano al obispado de Guatemala), José Antonio Pineda Alfonso, *El gobierno arzobispal de Sevilla en la Edad Moderna (Siglos XVI-XVII)*, Tesis doctoral de la Universidad

de infligir censuras y castigos eclesiásticos, aunque no podía ejercer este poder sin una comisión directa del obispo. La jurisdicción de este funcionario (*provisor officialis et Vicarius generalis*) era vicaria y ordinaria a la vez, ya que se ejerce en nombre del obispo que delega su propia jurisdicción al juez provisor y vicario general con su nombramiento (jurisdicción vicaria). El obispo también delegaba a su juez provisor y vicario general poder ordinario (*ad universitatem negotiorum*) para todos los casos con el conocimiento del obispo.[34] Así, a través de la delegación de la autoridad apostólica, el provisor y vicario general tenía el poder ordinario, la autorización y la habilidad de oír casos y dictar sentencias en el nombre del obispo. La propia naturaleza de la ocupación del juez provisor y vicario general al llevar a cabo las operaciones diarias de los tribunales episcopales requería que su posición tuviera este poder ordinario. Los obispos subdelegaron el poder ordinario al juez provisor sobre los casos más mundanos, pero normalmente se reservaron el conocimiento de los "casos más graves", el resto del "conocimiento" de la idolatría y su castigo se consideró parte de la jurisdicción ordinaria del juez provisor.[35]

Sin embargo, la naturaleza de la combinación de múltiples puestos eclesiásticos como el de juez provisor y el puesto de vicario gene-

---

de Sevilla, 2015, especialmente los apartados sobre el provisorato y los provisores (pp.134-306). Sobre las cosas y casos de los pecados públicos reservados para el conocimiento solo de los obispos de Guatemala y sus provisores, véase la información sobre el segundo sínodo diocesano celebrado en 1551 por el Obispo Marroquín (*Información recibida a pedimento del primer obispo de esta ciudad de Santiago de Guatemala sobre lo que vera y son recomendables para el obispado*, 1555, AGCA, Protocolos Notariales, legajo 2326, expediente 39); y el capítulo 45 del cuarto sínodo diocesano de Guatemala celebrado por el Obispo Bernardino de Villalpando en el año 1566 (*Artículos del sínodo..., op. cit.*).

34 Esto significaba que ya después de ser nombrado al puesto el poder de este oficial se volvía ordinario, y este juez ya nombrado funcionaba y ejercía los mismos poderes ordinarios del obispo en su juzgado. Para más discusiones sobre los provisores de los obispados véase, Chuchiak, *El castigo…, op.cit.*, pp. 80-104.

35 *Artículos del sínodo..., op. cit.*

ral en Guatemala en una persona era tal que las responsabilidades de ambas posiciones eran mixtas y muchas veces confusas. El vicario general gobernaba la administración regular del obispado; sin embargo, este no tenía permitido presidir o sentenciar casos en el juzgado eclesiástico del obispo. El puesto de juez provisor permitió a su titular ejercer la jurisdicción completa sobre todos los asuntos jurídicos del obispado, pero sin poder tener conocimiento sobre la administración ejecutiva de la diócesis.

El mismo obispo Marroquín, en una carta al rey Carlos V, daba énfasis en el hecho de que el puesto de Juez Provisor era de suma importancia en la administración de la justicia eclesiástica. Según Marroquín, el funcionario y nombramiento de un juez provisor era "lo principal y más necesario que ha de tener un prelado".[36] Concretamente el provisor de Guatemala, el Lic. Álvaro de Carvajal, en 1558 recibía anualmente del dicho obispo un estipendio de 1,000 ducados, prácticamente el salario que percibía el obispo Marroquín por el monto de los pocos diezmos que colectaba en el obispado.[37] El prelado reconoció que el provisor era hombre docto y educado, lo que contribuiría en su posición, pero al mismo tiempo le pesaba que le pidiera un estipendio tan alto, diciendo al rey que "yo le doy la mitad de mi renta […] por descargar mi conciencia y poner en justicia y razón este obispado y porque no me acusen más de remiso; a v[uestra] m[ajestad] suplico me favorezca y ayude" en esto.[38] El

36 Carta de Obispo Francisco de Marroquín sobre el estado de su obispado, la llegada de piratas franceses y las entradas contra los Lacandones, 6 de septiembre de 1558, AGI, Audiencia de Guatemala, 156.

37 Desde la creación del obispado de Guatemala, la Corona se preocupó por las bajas rentas de la diócesis y mandaba a los oficiales reales que le suplen su estipendio al Obispo. Véase, *Real Cédula a los oficiales reales de Guatemala para que averigüen el monto de la cuarta parte de los diezmos que corresponden a Francisco Marroquín, obispo de aquella provincia, y si no alcanzan los 300.000 maravedís le suplan lo que faltare hasta dicha cantidad,* AGI, Audiencia de Guatemala, 393, Libro 1, folio 147v-148r.

38 *Carta del Obispo Francisco de Marroquín sobre el estado de su obispado y algunos negocios en ella*, 29 de febrero, 1558, AGI, Audiencia de México, 156.

mismo obispo frecuentemente se quejaba que la ciudad de Santiago de Guatemala era "el más caro pueblo que hay en las Indias por valer como valen en el todas las cosas".[39] En más de una ocasión el obispo se vio en la necesidad de pedirle a la Corona una ayuda para costear al pago de sus provisores por causa de la falta de dinero.[40]

Como notó el historiador Pineda Alfonso, el puesto de provisor en el caso del arzobispado de Sevilla, "la atribución de poderes era tan amplia que el Provisor se convertía de facto en el *alter ego* del prelado".[41] En la diócesis de Guatemala también después de tomar posesión del cargo de juez provisor, el primer deber del nuevo juez era nombrar al resto de los oficiales de la Audiencia episcopal. En Guatemala los incipientes obispos y sus jueces provisores utilizaron estas posiciones de autoridad para nombrar a sus parientes y familiares a puestos de alto mando en los juzgados eclesiásticos. Tal era el caso en 1560, cuando un nuevo provisor nombrado por el obispo Marroquín, Br. Constantino de Villalobos, nombró a su proprio sobrino, Lope de Villalobos, como su secretario de cámara y notario apostólico del juzgado eclesiástico.[42]

El título de juez provisor en el obispado de Guatemala daba al titular facultades para proveer ante los notarios "todos los autos y sentencias interlocutorias y definitivas y llevarlas a ejecución, castigando los delitos y pecados públicos. Los fiscales también ejercían poder para citar, inhibir, excomulgar y absolver".[43] Asimismo,

---

39 *Interrogatorio del Obispo Francisco Marroquín sobre lo que era y son recomendables para el obispado*, 1555, AGCA, Protocolos Notariales, legajo 2326, expediente 39, folio 1r.

40 Para la más extensa discusión sobre el Obispo Marroquín y sus quejas de finanzas véase, Carmelo Sáenz de Santa María, *El Licenciado Don Francisco Marroquín: Primer Obispo de Guatemala (1499-1563)* (Madrid: Edición de Cultura Hispánica, 1964).

41 Pineda Alfonso, *El gobierno …*, *op. cit.*, pp. 539-540.

42 Véase este caso en *Proceso de blasfemia en contra del indio Miguel, residente en Santiago de Guatemala, hecho por el provisor*, 1560, AGN, Ramo de Inquisición, Vol. 16, Exp. 11, 8 folios.

43 Pineda Alfonso, *El gobierno …*, *op. cit.*, pp. 541-542.

junto con el obispo, el juez provisor servía como inquisidor ordinario, en resumen, todas las causas de la jurisdicción eclesiástica en primera instancia pertenecían a los ordinarios. Como el juez delegado mayor de los obispos de Guatemala, en el fuero eclesiástico el provisor tenía jurisdicción "en materia criminal persiguiendo los pecados públicos cometidos" por todos los eclesiásticos y personas seculares del distrito del obispado.[44] Tenía el provisor el poder y derecho a hacer investigaciones, compilar sumarias, y encarcelar a los supuestos acusados.[45]

Debido a la naturaleza jurídica de esta posición de juez provisor, el derecho canónico y el real exigían que la persona seleccionada para dicho cargo debía ser mínimamente licenciado o doctor en derecho canónico.[46] Aunque los laicos seculares estaban autorizados para sostener el oficio de juez provisor, el papa y el rey más tarde exigieron la ordenación clerical como un requisito para ocupar dicha posición.[47] Años más tarde, el rey prohibió que algún miembro del clero regular ocupara este lugar indicando que:

> Suplicamos y confiamos a los arzobispos y obispos de nuestras Indias, que ellos no deben tener miembros de órdenes religiosas para sus Provisores, y aquellos que nom-

44 *Ibid*., 542.
45 Para un estudio más profundo sobre el puesto del Juez Provisor y sus poderes y responsabilidades véase, John F. Chuchiak, *El castigo …*, *op.cit*.
46 Mariano Galván Rivera, editor. *Concilio III Provincial Mexicano Celebrado en México el año de 1585* (México: Eugenio Maillefert y Cía, Editores, 1859), p. 61.
47 La prohibición que era generalizada en las Indias esta descrita en el caso del *Sínodo Diocesano de Yucatán*, AGI, Audiencia de México. 1040. folio 232r-233v, "[...] por una bula de Nuestro Señor Papa Clemente VIII despachado para los reinos de Castilla y León (1 de febrero, 1601) Y después confirmada por la Santidad de Urbano VII (1623) está mandado que ninguno pueda obtener el empleo de Provisor y Vicario General sino es estando ordenado a lo menos de Epístola al tiempo que entrase a ejercer dicho oficio".

> bren para este puesto deberían ejercer este ministerio de conformidad a la disposición de la ley canónica.[48]

Aquellos candidatos con títulos universitarios en derecho canónico, como juristas y clérigos letrados, eran escasos en el reino de Guatemala; por lo tanto, los obispos de Guatemala eran obligados con frecuencia a seleccionar su juez provisor de entre uno de los miembros del cabildo eclesiástico, ya que con frecuencia eran los únicos clérigos suficientemente versados en derecho canónico y con títulos universitarios que cumplían con los requisitos. El mismo obispo Marroquín se quejaba de la falta de letrados y clérigos capacitados para el puesto, y escribió al emperador Carlos V que a la brevedad:

> […] Traer cuarenta o cincuenta clérigos letrados y bien entendidos hechos de allá propios curas; hay tanta necesidad de que esto se haga en cada obispado que me parece que no ha de haber doctrina ni iglesia hasta que esto se cumpla … yo me obligaría darles a cada uno ciento mil maravedís […][49]

El prelado también solicitó a la Corona permiso para establecer una universidad, escribiendo que “por muchas veces he avisado cuan provechosa será Universidad de hoy en adelante”.[50] Ante la tardanza para resolver esta petición, Marroquín requirió contar por lo menos con “tres personas tales para leer gramática, artes y teología, y de los monasterios religiosos, y de las iglesias de allá clérigos cuales convie-

---

48 Véase *Recopilación de las Leyes de Indias,* Libro I, Título VII, Ley XX, “Que los arzobispos y obispos no tengan religiosos por Provisores”, Tomo I, folio 34v.

49 *Carta del Obispo Francisco de Marroquín sobre el estado de su iglesia y la falta de clérigos doctos y misioneros regulares,* 3 de febrero, 1550, AGI, Audiencia de Guatemala, 156, folio 2v.

50 *Carta del Obispo Francisco de Marroquín*, 6 de septiembre, 1558, AGI, Audiencia de Guatemala, 156.

nen para esta nueva iglesia".[51] No fue sino hasta la víspera de su muerte que en su último testamento el mismo Marroquín proveyó de su propio dinero los fondos para la formación de un colegio, el cual quedó a cargo de la orden de Santo Domingo.[52]

Después de ser nombrado como primer obispo del nuevo obispado de Guatemala en 1536, Marroquín nombró como juez provisor a Pedro Martín de Zuleta por ser "un clérigo muy aprobado, muy honesto, de muy buen ejemplo, y a ocho años que está en mi compañía".[53] Sin embargo, el provisor Zuleta no tenía los estudios requeridos para mantener la posición recién adquirida, por lo que Marroquín se vio forzado a nombrar a un letrado con más educación y experiencia (ver tabla 1).[54]

---

51 *Carta del Obispo Francisco de Marroquín sobre el estado de su iglesia y la falta de clérigos doctos y misioneros regulares*, 1554, AGI, Audiencia de Guatemala, 156, folio 1v.

52 *Información de Alonso de Herrera, en nombre del Deán y Cabildo de la Catedral de Santiago sobre los tributos del pueblo de Jocotenango, que dejó el obispo Marroquín para el colegio de Santo Tomas*, 16 de febrero, 1574, AGI, Audiencia de Guatemala, 165. Para más información sobre esta fundación del Colegio de Santo Tomas (primera fundación educativa que luego se volvió la Real Universidad de San Carlos) y la donación de unos terrenos de los Dominicos para su construcción véase María Milagros Ciudad Suárez, *Los Dominicos, un grupo de Poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1996), pp. 173-176.

53 *Carta del obispo de Guatemala Francisco Marroquín al emperador, dando noticia del estado de aquellas tierras y proponiendo varias medidas para su buen gobierno y administración espiritual y temporal, 10 de mayo*, 1537, AHN, Diversas-Colecciones, 22, N.19 (publicado también en *Cartas de Indias*, *op. cit.*, pp. 413-425).

54 El Juez Provisor Pedro Martín de Zuleta, hijo del conquistador de Guatemala Cristóbal de Zuleta, servía en el puesto desde 1536 hasta 1542.

Tabla 1: Nivel de educación de los jueces provisores durante el obispado de Lic. Francisco Marroquín, 1536-1563.			
Años	**Juez Provisor**	**Nivel de Educación**	**Razón de remoción**
1536-1538	Pedro Martín de Zuleta	**Clérigo** Sin evidencia de título universitario	Murió
1538	Juan Godínez	**Clérigo** Sin evidencia de título universitario	Murió
1541-1545	Br. Juan Alonso	**Letrado Secular** Bachillerato en derecho	---
1545-1554	Lic. Diego de Carvajal	**Clérigo** Licenciatura en derecho canónico	Mandado como procurador del obispado al *Primer Concilio Provincial Mexicano* de 1555.
1553-1558	Lic. Francisco de Peralta	**Arcediano de la Catedral** Licenciatura en derecho canónico	Cambiado por cargos de trabajo como Arcediano
1558-1560	Lic. Álvaro de Carvajal	**Clérigo** Licenciatura en derecho canónico	Removido por causa eclesiástica por el Obispo Marroquín "*porque se ocupaba más en juegos públicos y secretos, con deshonor del cargo que tenía*."
1560-1563	Br. Constantino de Villalobos	**Clérigo** Bachillerato en derecho	Removido por derecho del Cabildo Eclesiástico en sede vacante
1563-1564	Lic. Cristóbal de Zepeda	**Canónigo de la Catedral** Licenciatura en derecho canónico	***Juez Provisor Capitular*** (Sede Vacante)

La administración del obispo Marroquín trazó un rumbo que seguirían sus sucesores. Tanto Marroquín como los prelados posteriores confiaron en cuatro herramientas principales en la extirpación de la idolatría: 1) la visita pastoral previamente mencionada; 2) la institución de las juzgados episcopales y sus funcionarios; 3) el nombramiento de

jueces de comisión o jueces visitadores para los casos de la idolatría (jueces de comisión de las idolatrías); y 4) la administración del nivel local de la justicia eclesiástica por los vicarios y jueces eclesiásticos subdelegados y el clero de las parroquias. Estas cuatro herramientas de extirpación sirvieron a los obispos de Guatemala para formar las bases del sistema de los juzgados eclesiásticos del Provisorato de Indios y la administración de la disciplina eclesiástica en la diócesis.

III. La estructura de la justicia eclesiástica en el Provisorato de Indios del obispado de Guatemala

Bajo la autoridad del obispo y de su juez provisor y vicario general quedaban subordinados el resto de los tribunales eclesiásticos. Además, con la finalidad de extirpar la heterodoxia religiosa entre los indígenas, los diversos obispados establecieron sus respectivos provisoratos de indios, los cuales tenían el poder de supervisar la investigación, juicio y castigos menores cometidos por los indígenas. Entre los delitos que esta jurisdicción perseguía se encontraba la idolatría, la poligamia, y otros pecados contra la fe. Debido a la falta de fondos y clérigos calificados que tuvieran suficiente conocimiento de derecho canónico, eclesiástico y civil, el puesto de provisor de indios era con frecuencia anexado al del juez provisor y vicario general.[55] En la mayoría de los casos, el juez provisor y vicario general funcionaba como la cabeza de los tres juzgados episcopales sirviendo como el juez provisor de indios en el provisorato de indios, juez provisor de españoles y juez de capellanías y obras pías en el tercer juzgado privativo del

55 Un caso interesante es la carrera del Provisor y Vicario General Don Diego de Carvajal, quien ocupó por un tiempo múltiples cargos de la justicia eclesiástica. Además de ser dos veces Juez Provisor del obispado, fungía también como Juez Visitador General del obispado durante la sede vacante (1563-1565), y luego como el primer Comisario del Santo Oficio de la Inquisición en el reino de Guatemala (1570-1575). Consúltese, *Informaciones de oficio y parte de Don Diego de Carvajal, comisario de la inquisición del distrito de la provincia de Guatemala, visitador general del obispado de Guatemala, Juez Provisor y Vicario General, y vicario provincial de Guazacapán, Naulingo-Ytzalco, Totonicapán y Acazaguastlán*, 1574, AGI, Audiencia de Guatemala, 113, N. 35, 18 folios.

obispado. Cada juzgado era administrado aparte, y el derecho eclesiástico mandaba que cada archivo se mantuviera separado. Cuando los ingresos y negocios episcopales comenzaron a complicarse a la mitad del siglo XVII, los obispos y sus jueces provisores y vicarios generales se vieron obligados a subdelegar estas funciones por separado a distintos oficiales. Las funciones de estos puestos eran separadas durante los periodos de sede vacante o en la ausencia de un obispo; este fue el caso a la muerte del obispo fray Juan Ramírez Arellano en 1608 cuando el cabildo eclesiástico en sede vacante nombró a dos clérigos separados para ocupar el puesto de provisor y el de vicario general y visitador del obispado.[56] Los títulos de provisor describían los límites de su jurisdicción y los casos reservados para el conocimiento propio de los obispos.[57]

En aquellas ocasiones que nombraban a los curas y vicarios, o a los jueces comisarios de la idolatría, los títulos contenían cláusulas que describían los casos específicos para los cuales se había concedido la comisión según era dictado por las juntas eclesiásticas y los sínodos diocesanos.[58] Un ejemplo particular, se observa en el título de cura y

56 En el caso del 9 de abril de 1563, después de la muerte de Francisco Marroquín, el Cabildo Eclesiástico nombró al canónigo Cristóbal de Zepeda como Juez Provisor Capitular y otro eclesiástico como Vicario y Visitador General, véase Agustín Estrada Monroy, *Datos para la historia de la iglesia de Guatemala*, Biblioteca "Goathemala", volumen XXVI, tomo. I (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1973), p. 148. También después de la muerte del Obispo Bernardino de Villalpando en 1569, el Cabildo en sede vacante separaron al puesto de Juez Provisor de lo de Vicario y Visitador General y le dieron un título por este segundo puesto al cura y vicario Diego Vázquez de Mercado, véase *Titulo de juez visitador del obispado de Guatemala a Diego Vázquez de Mercado… op. cit.*, 84, n. 92.

57 El título del Juez Provisor y Vicario General dado al Lic. Diego de Vargas, después de la renuncia del puesto de Juez Provisor por parte del Deán de la Catedral y comisario del Santo Oficio Felipe Ruiz del Corral, en latín establecía los límites de la jurisdicción y los casos reservados solo para el conocimiento del Obispo Fray Juan Ramírez, que incluían todo tipo de herejía grave. Véase *Título de Juez Provisor y Vicario General dado al Lic. Diego de Vargas,* 9 de febrero, 1604, AGI, Audiencia de México, 236, N. 6.

58 Por la importancia de las juntas eclesiásticas, los sínodos diocesanos y los concilios provinciales mexicanos para la justicia eclesiástica véase Fernando Gil,

vicario de Uzulutlán en 1566 en el cual el obispo Bernardino de Villalpando le dio a Hernando Franco, cura beneficiado, el cargo y poder para procesar y la orden de no consentir "pecados publicos ni secretos en especial hechicerias, idolatrias, borracherias, y amancebados ni otros pecados semexantes y guardareis en todo y por todo la Cuarta Sagrada Sinodo que se celebró en esta Santa Iglesia Catedral de Santiago por el mes de octubre de este año […]"[59]

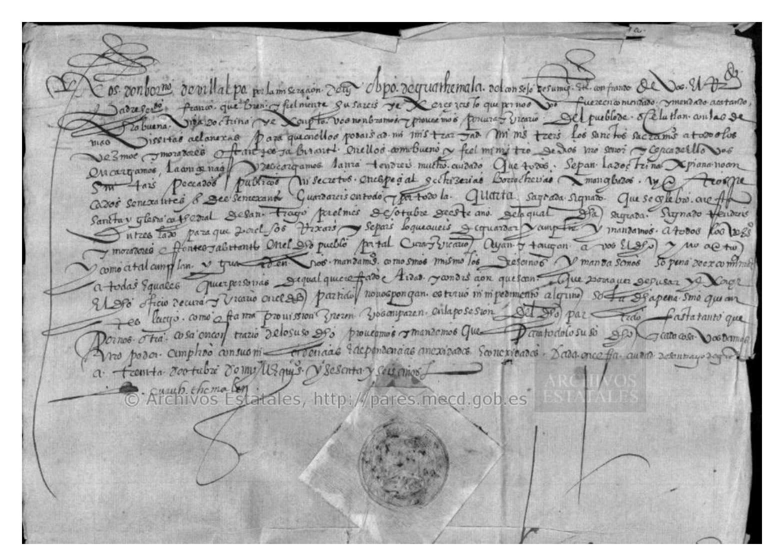


Figura 1. Título de cura y vicario del partido de Uzulutlan a Hernando Franco, 30 de octubre, 1566. AGI, Audiencia de Guatemala, 112, N. 13.

Ademas, a través de la creación de reglamentos y decretos en los llamados sínodos diocesanos, los obispos de Guatemala dictaban

"Las juntas eclesiásticas durante el episcopado de Fray Juan de Zumárraga (1528-1548)", en *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* / edición dirigida por José Ignacio Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990), vol. 1, pp. 497-521.

59 *Título de Cura y vicario del partido de Usulutlán a Hernando Franco*, 30 de octubre, 1566, AGI, Audiencia de Guatemala, 112, N. 13.

aquellos que se considerarían como pecados públicos y aquellos casos que se reservaban para la inquisición ordinaria. Desde la fundación del obispado de Guatemala y hasta el año de 1650 se celebraron cuatro sínodos diocesanos que regían el gobierno de la diócesis y la estructura de la justicia eclesiástica en el obispado (ver “Tabla 2”).

Tabla 2: Sínodos diocesanos celebrados por los obispos de Guatemala, 1550-1650.			
Fecha	**Número de Sínodo**	**Temas enfatizados**	**Obispo**
1541	Primer Sínodo Diocesano de Guatemala	*Resultado de la Juntas Eclesiásticas de México de 1537, 1540* Doctrina de los indios • Reglamentos de los beneficios eclesiásticos • Pecados públicos y su castigo	Obispo Francisco de Marroquín
1551	Segundo Sínodo Diocesano de Guatemala	*Reacción y Reforma después de la Junta de Obispos de 1545 y 1546* • Gobierno del obispado • Servicios personales de los indios • Reducción de los indígenas a pueblos • Pecados públicos y su extirpación • Vida y ejemplo de los curas	Obispo Francisco de Marroquín
1556	Tercer Sínodo Diocesano de Guatemala	*Reacción y Reforma después del Primer Concilio Provincial Mexicano (1554)* • Doctrina de los indios • Reglamentos de los beneficios eclesiásticos • Pecados públicos y su castigo por los vicarios y jueces eclesiásticos • Necesidad de adoctrinar en las lenguas indígenas	Obispo Francisco de Marroquín
1566	Cuarto Sínodo Diocesano de Guatemala	*Reacción y Reforma después del Segundo Concilio Provincial Mexicano (1565)* • Mandar cumplir los decretos del Concilio de Trento (1563) y el Concilio Provincial Mexicano (1565) • Doctrina y enseñanza de los indios • Reglamentos de los beneficios eclesiásticos • Pecados públicos y su castigo por los vicarios y jueces eclesiásticos • Restricciones a los frailes regulares y el objetivo de empezar la secularización de doctrinas	Obispo Bernardino de Villalpando

En estos sínodos, los obispos eran quienes presidían los concilios, mandaban y dictaban la forma en que la justicia eclesiástica funcionaría durante la prelacia del obispo y sus sucessores. En la mayoría de estos sínodos diocesanos los obispos de Guatemala enfocaron sus esfuerzos a la reforma de su clerecía y se ocuparon de vigilar la doctrina, la enseñanza de la cristiandad y el orden en los pueblos de indios del obispado.[60] Para que estas medidas tuvieran éxito, varios funcionarios menores de las parroquias y doctrinas hacían la mayoría del trabajo rutinario del provisorato de indios. Fueron estos funcionarios menores los que actuaban como los verdaderos "guardianes de la fe" y fue gracias a ellos que los obispos de Guatemala supieron de los casos de idolatría y heterodoxia indígena en las provincias.

Vicariatos y Vicarios: Los tribunales episcopales en las vicarías provinciales y vicarías locales en Guatemala

Las divisiones territoriales y parroquiales definieron la jurisdicción de los tribunales episcopales locales en la diócesis de Guatemala. Estos tribunales eclesiásticos locales y su jurisdicción territorial fueron llamados vica-

60 Desafortunadamente, solo fragmentos de documentos quedan hasta nuestros días de los primeros tres sínodos diocesanos celebrados por el Obispo Francisco de Marroquín. Algunos detalles se preservan en los títulos y decretos que han sobrevivido en los expedientes y relaciones de méritos y probanzas de los clérigos guatemaltecos. Algunos de estos expedientes, también nos preservan información y detalles de los intentos de extirpar la idolatría en el obispado. Para un ejemplo de cómo estas fuentes se pueden usar para reconstruir la historia de los juzgados eclesiásticos consultar John F. Chuchiak, "Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the Relaciones de Meritos and their role in defining the Concept of Idolatria en Colonial Yucatán, 1570–1780", en *Journal of Early Modern History*, Volume 6, No. 2 (2002), pp. 1–29. Solo tenemos preservados el texto completo del cuarto sínodo diocesano celebrado por el controversial Obispo Bernardino de Villalpando, el primer obispo guatemalteco que intentó secularizar las doctrinas de los franciscanos y dominicos en el obispado. Véase, *Artículos del sínodo..., op. cit*. A pesar de sus intenciones y acciones, su campaña de secularización de estas doctrinas finalmente fracasó, dejando a los obispos del siglo XVIII en Guatemala la obra de la secularización de los conventos de las órdenes religiosas.

rías o vicariatos, y eran presididos por los vicarios (aquellos que recibían poderes vicarios ordinarios subdelegados del obispo). Estas vicarías generalmente consistían de una parroquia o doctrina principal presidida por un miembro del clero secular en las parroquias (cura de ánimas o cura parroquial), que se llamaba cabecera, el cual se encontraba presidido por un fraile regular de las doctrinas, que eran aquellas zonas de conventos a cargo de alguna de las órdenes religiosas. En el obispado de Guatemala, la situación de las doctrinas regulares era mucho más complejo que en otros obispados, como el obispado de Yucatán donde las doctrinas estaban a cargo de una sola orden religiosa.[61]

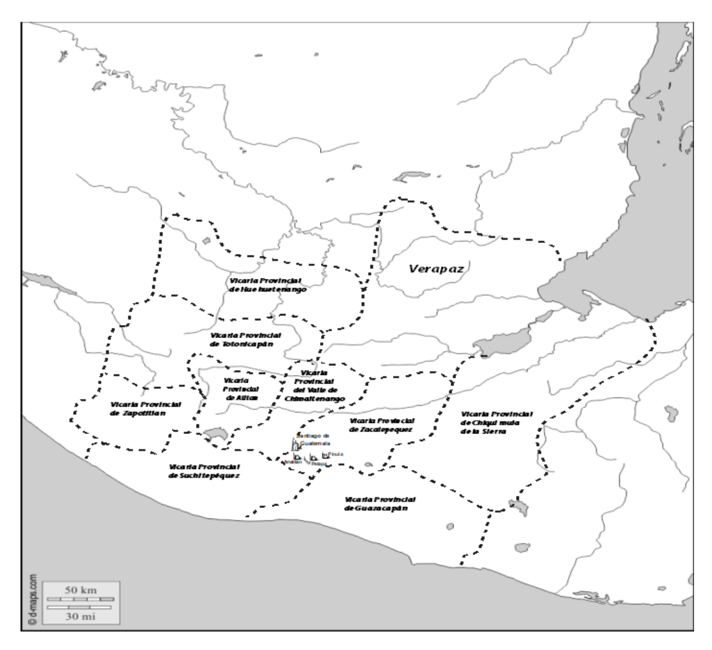


Figura 2. La división típica de las Vicarías Provinciales del Provisorato en Guatemala, 1550-1650.

61 Para más información en comparación con estos hechos en Guatemala con la situación de las doctrinas y parroquias en el obispado de Yucatán y su relación con la extirpación de las idolatrías, véase John F. Chuchiak, *El castigo …*, *op. cit.*, especialmente el capítulo 3, pp. 109-160.

El vicario provincial y juez eclesiástico (o vicario *in capite*, juez eclesiástico)

Las subdelegaciones regionales de los tribunales eclesiásticos estaban establecidas de acuerdo con las divisiones territoriales de cada provincia. En cada provincia el obispado tenía juzgados regionales mayores, cada uno con un vicario provincial que generalmente tenía el título de vicario provincial y juez eclesiástico vicario *in capite* y juez eclesiástico. Este funcionario estaba a cargo del tribunal eclesiástico regional de primera instancia en las regiones que estuvieran fuera de la capital del obispado.

Los vicarios *in capite* eran la primera autoridad que tenía conocimiento de la mayoría de los casos de idolatría y otros crímenes adentro de su jurisdicción regional. Estos le eran remitidos por jueces eclesiásticos menores y otros clérigos en las vicarías más pequeñas, subordinadas a su jurisdicción territorial.

Estos vicarios provinciales tenían poderes vicarios o subdelegados que eran temporales, ya que su potestad expiraba cuando el vicario abandonaba el puesto. Así, a diferencia del visitador o vicario general, estos vicarios provinciales tenían poderes ordinarios subdelegados por largo plazo otorgados directamente por el obispo. Aunque estos funcionarios podrían actuar en primera instancia y hasta formular sentencias en los casos más comunes de la idolatría de los indígenas de su distrito, los obispos mayormente excluían de su jurisdicción y poderes los casos más graves, como aquellos que involucraban a hacedores de códices, "ídolos", o a aquellos que involucraran *Aj q'ijes*, o sacerdotes mayas.[62] En los casos más serios de idolatría en sus regiones, estos vicarios provinciales o vicarios *in capite* tenían que

62 Para más detalles sobre la sobrevivencia de los sacerdotes mayas y su extirpación en el obispado de Yucatán véase, John F. Chuchiak, "Pre-Conquest Ah Kinob in a Colonial World: The Extirpation of Idolatry and the Survival of the Maya Priesthood in Colonial Yucatán, 1563–1697", en Ueli Hostettler and Matthew Restall (eds.) *Maya Survivalism, Acta Mesoamericana* Vol. 12, Markt Schwaben (Germany: Verlag Anton Saurwein, 2001), pp. 135-160.

remitir sus investigaciones preliminares y juicios iniciales al provisor o al obispo, con la finalidad que estos dictaran sentencia y emitieran el castigo final apropiado.

También estos jueces menores estaban comisionados para investigar al clero dentro de su región e informar al obispo o su provisor de cualquier conducta escandalosa que éstos pudieran tener.[63] Los vicarios provinciales procedían en sus investigaciones y juicios eclesiásticos investigando primero cualquier instancia reportada de crímenes en contra de la fe y después, con la ayuda de un notario, redactaban una averiguación.[64] Este procedimiento eventualmente conduciría a la elaboración de una solicitud a las autoridades seculares para el arresto de un sospechoso o culpable. Posteriormente el vicario provincial escuchaba el caso en primera instancia y si después de 30 días descubría que no tenía jurisdicción para dictar sentencia sobre el caso, lo remitía a aquellos con el "poder para dictar sentencia".[65]

En 1585, el Tercer Concilio Provincial Mexicano decretó que los obispos eligieran a uno o más vicarios provinciales, de acuerdo a lo que el obispo considerase más conveniente.[66] En el obispado de Guatemala había más de ocho vicarías provinciales principales o distritos judiciales regionales presididos por un juez eclesiástico llamado vicario provincial y juez eclesiástico.

63 Mariano Galván, *Concilio III ..., op. cit.,* Libro I, Título VIII, cap. XXIX, p. 76; también véase, *Instrucciones para los cinco Vicarios in capite de este obispado*, 1722, AGI, Audiencia de México, 1040.

64 Véase la información sobre el papel de los vicarios en el obispado de Guatemala en *Artículos del sínodo..., op. cit.*; para una comparación del obispado de Yucatán véase, Ítem 14 en *Sínodo Diocesano del obispado de Yucatán*, Libro I, Titulo 8 & 6: Sobre los Vicarios in capite del obispado e Instrucciones para los cinco Vicarios…, *op. cit.*

65 *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 74, Libro I, Título VIII, Cap. XXVII.

66 *Ibíd.*, p. 76, libro I, Título VIII, cap. xxix.

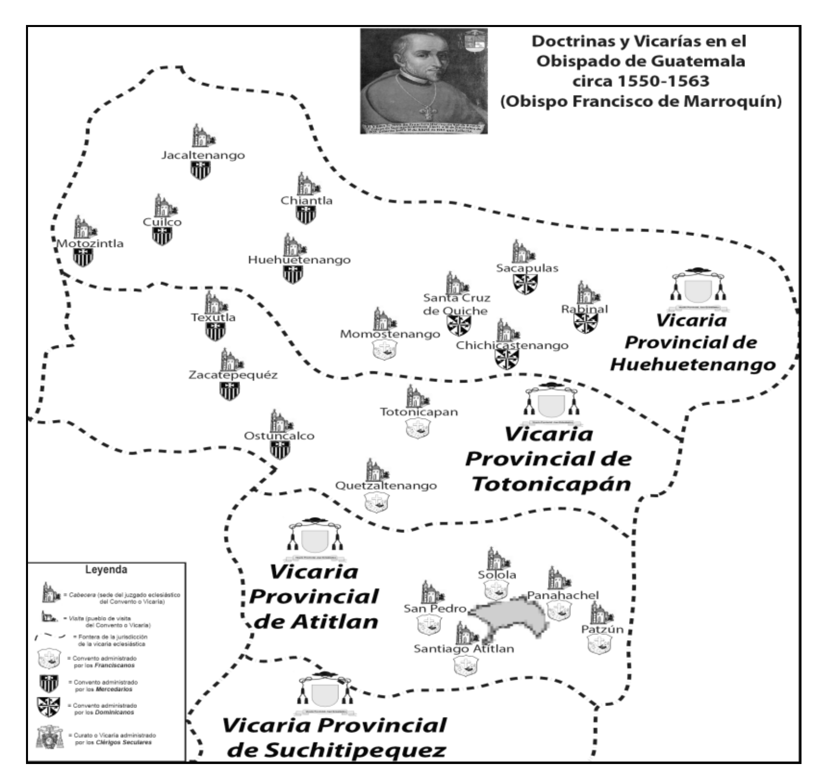


Figura 3. Ejemplo de Vicarías Provinciales en la región de Los Altos del obispado de Guatemala, 1540-1650.

Desde comienzos de 1550, tres de las ocho vicarías provinciales, la de Chiquimula de la Sierra, Guazacapán, y Suchitepéquez, eran administradas por la clerecía secular. Agregadas a éstas estaban las vicarías provinciales de la clerecía secular en la región de San Salvador, las cuales incluían las vicarías provinciales de Yzalco, Santa Ana el Grande, Acasaguastlán, Mita, Sonsonante, y San Miguel.[67] Cinco

67 La mejor discusión y examinación de la historia de las parroquias, doctrinas, y las vicarías provinciales en la época colonial en Guatemala se encuentra en Adriaan C. van Oss, *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala, 1524-1821* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), especialmente consultar pp. 50-78.

de estos distritos regionales eran administrados por funcionarios miembros de cualquiera de las tres órdenes religiosas existentes en ese entonces en el reino de Guatemala: los franciscanos, dominicos y mercedarios.[68] Debido a la distancia que existía entre estas vicarías a la capital en la ciudad de Santiago de Guatemala, estas regiones requerían la residencia de este juez eclesiástico local para supervisar y monitorear las acciones de los clérigos seculares en las parroquias, el clero regular de las doctrinas, y los vicarios y jueces eclesiásticos subdelegados en regiones locales menores.

En esencia, estos vicarios provinciales y jueces eclesiásticos, funcionaban como el juez provisor y vicario general de los obispos en las provincias distantes de la sede del obispado. Los vicarios provinciales mantuvieron los poderes vicarios o delegados que solo expiraron cuando los vicarios realmente dejaban el puesto, o después de la muerte de un obispo, cuando todas sus comisiones se consideraban revocadas y tenían que ser refrendadas o canceladas por el juez provisor capitular del cabildo eclesiástico en sede vacante.[69] Por lo tanto, a diferencia del visitador y vicario general, estos vicarios provinciales tenían poder ordinario aunque sus decisiones podrían ser apeladas por el obispo.[70]

Estos *vicarios provinciales*, a veces conocidos como vicarios foráneos "aseguraban la red de control periférico de la diócesis".[71] Tan

---

68 Para una excelente y sucinta discusión sobre el papel de estas tres órdenes religiosas en la administración de las doctrinas en Guatemala véase, Jorge Luján Muñoz (director y editor), *Atlas Histórico de Guatemala* (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 2011), pp. 120-125.

69 Por ejemplo, véase las discusiones de las actuaciones del cabildo eclesiástico del obispado durante las temporadas de la sede vacante en Estrada Monroy, *Datos ..., op. cit.*, pp. 148-152, 164, 197-199, 219-220, 255-257, 290-292, 333-335, 394-397, 442-443.

70 Para una discusión más completa sobre el puesto de Vicario Provincial, sus poderes y funciones consultar, Chuchiak, *El castigo …*, *op.cit.*, especialmente capítulo 3, pp. 109-160, 168-226.

71 Para un estudio parecido de los vicarios provinciales (o foráneos) en el Arzobispado de Sevilla véase, José Antonio Pineda Alfonso, *El gobierno …*, *op. cit.*, especialmente pp. 678-712.

pronto un nuevo juez provisor o provisor capitular tomaba el poder, su primer acto usualmente involucraba "el nombramiento del resto de jueces y oficiales", asegurando que los vicarios seleccionados fueran idóneos para ejercer los cargos de jueces eclesiásticos locales. En 1566 el cuarto sínodo diocesano guatemalteco, en su capítulo 39, proclamó acerca de estos oficiales en términos de los procesos y castigos de pecados públicos como la idolatría:

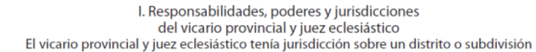
> Permitimos que si alguno de los dichos naturales cometiere algún delito, como blasfemias, amancebamientos, hechicerías e supersticiones, los puedan castigar e proceder contra ellos breve y sumariamente, castigándoles conforme a la calidad del delito; e si otros delitos cometieren otras cualesquier personas de cualquier estado y calidad que sea acometieren cualquier delito que toca al conocimiento de la nuestra jurisdicción, hecha la información nos lo remitiréis para que se provea en ello justicia; y si alguno de los dichos naturales fuere tan descuidado que no aprendiere la doctrina de Jesucristo o no bastare ser atraído con buenas razones, éste tal, pues está obligado por haber recibido el santo bautismo, a la saber, permitimos que vos, los dichos nuestros curas y vicarios, con los tales haya algún castigo moderado […][72]

Los nombramientos de estos oficiales con el título de vicario provincial y juez eclesiástico normalmente incluían todos las facultades para que el nombrado vicario "pudiese conocer en las causas civiles y criminales en primera instancia y en grado de apelación, de oficio o a petición de parte, tanto en los negocios pendientes como en los que se movieren en el futuro, y para sentenciar y ejecutar las sentencias".[73]

72 Para una excelente discusión sobre las constituciones sinodales de 1566 véase, Mario Humberto Ruz y Baltazar Hernández Vargas, "Bernardino de Villalpando y las Constituciones Sinodales del Obispado de Guatemala (1566)", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXIV, 2003, pp. 85-135.

73 *Ibid.*

Del mismo modo, en los casos más graves de idolatría estos vicarios provinciales o vicarios foráneos, algunas veces también nombrados como vicarios *en capite*, estaban obligados a presentar sus investigaciones y juicios iniciales al provisor o al obispo para aprobar la sentencia y emitir el castigo final apropiado.



El vicario provincial y juez eclesiástico tenía jurisdicción sobre un distrito o subdivisión del juzgado episcopal conocido como una vicaría provincial, o vicaría in capite, que eran juzgados regionales subdelegados. Sus vicarios provinciales tenían el poder de actuar como el obispo en todas las causas que se ofrezcan en su propia jurisdicción en los casos especificados en su título.



1. Presidia como juez ordinario subdelegado del obispo en su vicaría provincial (o vicaría in capite) y podría investigar e iniciar casos y procesos en contra de los indígenas de su distrito.

2. Tenía todos los poderes del obispo, y en su ausencia le suplía como juez ordinario mayor en su vicaría provincial.

3. Podría conocer, juzgar y sentenciar pleitos y causas civiles y criminales de cualquier calidad y condición que sean.

4. Poder y administración subdelegado sobre todos los jueces inferiores en su distrito como los vicarios y jueces eclesiásticos en las vicarías locales.

II. Jurisdicción Eclesiástica del Provisorato

Este vicario provincial y juez eclesiástico podría investigar e inciar todos los casos en contra de los indios por sus delitos en contra de la fe incluyendo:

1. Idolatría
2. Hechicería
3. Brujería
4. Otras herejías
5. Concubinanto y otros delitos sexuales.

III. Limitaciones y apelaciones permitidas

El vicario provincial o vicario in capite era limitado a proceder solo en los casos reservados o deliminitados en su titulo y comisión. Un reo indígena no tenía permitido apelar en los casos contenidos en el título del vicario provincial y juez eclesiástico porque este juez actuaba como el obispo dentro de su región.

Pero en los casos juzgados por los jueces subdelegados, o vicarios locales, se permitía una apelación tanto al vicario provincial como al obispo.

Figura 4. Diagrama sobre la jurisdicción y poderes de un Vicario Provincial y Juez Eclesiástico.

La posición de vicario provincial también tenía la autoridad para investigar al clero dentro de sus regiones e informar al obispo o su provisor de cualquier comportamiento escandaloso. Del mismo modo, podían emitir licencias para que los clérigos pudieran celebrar la misa por períodos de hasta seis meses, así como nombrar curas interinos temporales en parroquias en las cuales el sacerdote o clérigo local hubiera fallecido o cuando algún clérigo dejaba su puesto por

renuncia.[74] Los vicarios provinciales también podían "investigar la vida y las costumbres de todos los clérigos de su distrito",[75] y recibían órdenes directas para desempeñar un papel activo en la extirpación de la idolatría y todos los otros crímenes eclesiásticos que no estuvieran reservados a los sínodos anteriores:

> C[apítulo]. 45. Y aunque por derecho canónico son muchos los casos a nos reservados, usando de piedad con los penitentes e de gracia con nuestros curas e rectores, *ansí clérigos como religiosos*, que con nuestro beneplácito o tuvieren la administración de los santísimos sacramentos, les cometemos todos nuestros casos, por ahora e hasta que sea nuestra voluntad, para que en ellos puedan poner las penitencias que les parece ser saludables. Solamente reservamos para nos e para nuestro provisor los contenidos en el sínodo hecho por nuestro antecesor de buena memoria [la de 1556], e las excomuniones y casos reservados en estas nuestras sinodales […][76]

Así, el vicario local, desempeñándose como un juez eclesiástico de primera instancia, actuaba en nombre del obispo y el juzgado eclesiástico.

El puesto del vicario y juez eclesiástico local o vicario foráneo y juez eclesiástico

La posición de vicario y juez eclesiástico jugó un papel importante durante el periodo colonial no sólo en Guatemala, sino en toda la Nueva España. El Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 dedicó una sección entera a las funciones, deberes y responsabilidades que debían seguir aquellos que ocuparan el puesto de vicario.[77] De acuerdo al Con-

---

74 Véase, *Artículos del sínodo..., op. cit.* Las instrucciones parecidas eran emitidas por los obispos vecinos de Yucatán, véase, *Instrucciones para los cinco vicarios in capite de este obispado,* 1722, AGI, Audiencia de México, 1040.

75 *Ibíd*.

76 Véase, capítulo 45 en *Artículos del sínodo..., op. cit*.

77 Véase, Mariano Galván, *Concilio III ..., op. cit.,* Libro I, Título VIII, pp. 58-78.

cilio de Trento (1545-63) y al Tercer Concilio Mexicano, los crímenes específicos que caían bajo la jurisdicción de los vicarios eran la idolatría, brujería, hechicería, blasfemia, perjurio, adulterio, prostitución y solicitación.[78] En el Cuarto Sínodo Diocesano de Guatemala, celebrado en 1566, se subrayó que los vicarios del obispado tenían jurisdicción sobre estos crímenes del fuero eclesiástico, exceptuando los casos "que reservamos para nos e para nuestro provisor los contenidos en el sínodo hecho por nuestro antecesor de buena memoria".[79]

Con la finalidad de recibir el poder como un vicario o una comisión como "juez eclesiástico" la persona debía tener al menos un bachillerato en derecho canónico o teología. Así, a mediados del siglo XVII en el obispado de Guatemala el nivel de educación del clero aumentó después de la fundación de la Universidad de San Carlos.[80] Esto fue resultado directo de la creación del Colegio de Santo Tomás,[81] el cual se estableció gracias a la donación de fondos que el mismo Marroquín otorgó a la orden de Santo Domingo poco antes de su muerte. En el acto oficial de su fundación el mismo obispo dijo:

---

78 *Ibíd.*, pp. 60-61, Libro I, Título VIII, Cap. III.

79 Según un documento poco conocido, el mismo obispo Marroquín, mencionaba en una probanza sobre las finanzas de la iglesia de Guatemala que había celebrado un sínodo en 1551, y otro en 1556, en que reservaba para él y sus jueces provisores todos los casos más graves, incluyendo casos en contra de indios dogmatizadores, los sacerdotes mayas, o *aj q'ijab*, y contra los oficiales indígenas de los cabildos y gobiernos de los pueblos. Véase, Probanza del obispo de Guatemala, Francisco de Marroquín, *Información recibida a pedimento del primer obispo de esta ciudad de Santiago de Guatemala sobre lo que era y son recomendables para el obispado*, 1555, AGCA, Protocolos Notariales, legajo 2326, expediente 39.

80 Para más información sobre la fundación de la Real Universidad de San Carlos véase, John Tate Lanning, *Reales Cédulas de la Real y Pontifica Universidad de San Carlos de Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1954), especialmente la introducción, pp. ix-xxxvi.

81 Para conocer con mejor detalle el impacto de la fundación del seminario conciliar en el desarrollo de la clerecía secular véase, Leticia Pérez Puente, "Los inicios del Seminario de Nuestra Señora de la Asunción de Guatemala, 1598-1620. Un proyecto exitoso y poco tridentino", *Hispania Sacra*, Vol. 64, No 129 (2012), pp. 187-210.

> […] nos ha parecido, mediante el favor del Espíritu Santo, edificar con nuestras pobres fuerzas una casa para colegio y recogimiento de los pobres hijos de españoles, para los doctrinar y enseñar y para que en la dicha casa se lean dos lecciones: una de artes y filosofía, y otra de teología y gramática, y si hubiere quien leyere, cánones.[82]

Sin embargo, la fundación de este colegio no cubrió la necesidad de entrenar a los curas seculares en derecho canónico, algo que requería más que un pequeño colegio. No fue sino hasta la fundación de un seminario conciliar en 1598 que la Iglesia pudo preparar suficientes candidatos para la clerecía, quienes eventualmente serían capaces de tomar y ejecutar comisiones de jueces eclesiásticos. La fundación del seminario conciliar y su enfoque en la enseñanza del derecho canónico incrementó sustancialmente la cantidad de clérigos seculares capacitados en el obispado de Guatemala. Sin embargo, fue precisamente esta posición y el incremento en la cantidad de clérigos bien formados en el derecho que permitió a los obispos justificar la secularización de las doctrinas de los frailes de las órdenes religiosas.[83]

Sin embargo, en algunas regiones circundantes, los jueces eclesiásticos ordinarios o vicarios locales tenían el poder ordinario subdelegado porque estaban demasiado lejos de la sede del obispado para remitir sus casos. Como resultado, requerían tener poder "ordinario" con la finalidad de aplicar castigos y censuras, aunque este poder era subdelegado por el obispo inicialmente en sus títulos. Sin embargo, los "mandatos y comisiones de sus facultades" limitaban a los vicarios locales y vicarios foráneos en su ejercicio y jurisdicción sobre casos en contra de los indígenas.

---

82 *Carta del obispo Francisco de Marroquín al rey*, 12 de febrero 1563, AGI, Audiencia de Guatemala, 156.

83 Según Pérez Puente, era esta institución donde los clérigos fueron formados, quienes "estarían a su servicio, serían sus futuros provisores, sus vicarios, sus letrados y sus capitulares, en fin, los encargados de dar continuidad a los proyectos episcopales". (p. 190). Véase, Pérez Puente, "Los inicios del Seminario…, *op. cit.*, pp. 189-192.

Los obispos esperaban que cada vicario poseyera y consultara una copia de las *Actas del Concilio de Trento* y del Tercer Concilio Provincial de México para respetar los procedimientos y jurisdicción, así como copias de los diversos documentos de los sínodos diocesanos. El Cuarto Sínodo Diocesano de 1566, intentó codificar las leyes y las jurisdicciones de los vicarios locales y estableció los casos que quedarían "reservados" únicamente para que el obispo revisara.[84] En este sentido, el obispo Villalpando emitió órdenes directas e "instrucciones" a todos sus vicarios para que hicieran copias o trasuntos de los concilios y las constituciones del mismo sínodo.[85] Un ejemplo de estas "comisiones y órdenes" de vicarios locales fue la dada al cura beneficiado y vicario de Chiquimula, Diego Vázquez de Mercado, en 1574,[86] ya que el cabildo en sede vacante le delegó poderes vicarios como cura, vicario y juez eclesiástico ordinario en su comisión del curato mencionado.[87] En esta comisión, el chantre Don Pedro de Liébana, le otorgó el poder de: "[…] extirpar los vicios y ofensas que contra dios nuestro señor que se cometan y en la prosecución de los que conviniere para que cesen, podáis

---

84 Este cuarto sínodo diocesano en la década de los 1560s ocurrió cuando el nuevo Obispo Bernardino de Villalpando, con las intenciones de reforzar las reformas de la iglesia del Concilio de Trento, dictó órdenes e instrucciones estrictas en este Sínodo sobre la forma de velar los pecados públicos y el proceso y jurisdicciones de la justicia eclesiástica episcopal. Véase, *Artículos del sínodo..., op. cit.*; especialmente los capítulos 39 al 50.

85 Ver *Artículos del sínodo..., op. cit.*

86 Diego Vázquez de Mercado, luego Obispo de Yucatán y luego de Filipinas, fue uno de los primeros sacerdotes ordenados en Guatemala y de los "primeros sacerdotes lenguas del obispado"... véase, *Probanza de los méritos y servicios del Deán Don Diego Vázquez de Mercado*, AGI, Audiencia de Filipinas, 84, n. 92 El Obispo Villalpando y el Cabildo en Sede Vacante nombraron y encargaron a Diego Vázquez de Mercado a ocupar muchas de las primeras posiciones de "vicario y juez eclesiástico" en la diócesis, incluyendo las vicarías de Chiquimula, y Acazaguastlán, entre otras.

87 *Título de cura y vicario del pueblo de Chiquimula de la Sierra a Diego Vázquez de Mercado, canónigo de la catedral de Guatemala, dado por el deán y Cabildo de dicha iglesia*, *sede vacante*, Guatemala, 14 de abril de 1573, AGI, Audiencia de Filipinas, 84, N. 92.

conocer y conozcáis de cualesquier causas y negocios que se ofrezcan hasta de terminarlos definitivamente”.[88]

Estas comisiones se mantuvieron durante todo el período colonial. En 1653 el juez provisor capitular en sede vacante encargó a su vicario de Aguachapán la extirpación de la idolatría escribiendo:

> En los casos de idolatría, brujería y hechicería que se ofrecen en el dicho partido, debe proceder con gran cautela y diligencia, extirparlos y repartir penitencia saludable y en esos casos que son los más graves y de gran importancia, una vez que los juicios sumarios son hechos y probados, remitan os a Nosotros para que una vez que los hayamos visto puede decidir lo que es más conveniente.[89]

Mediante la comisión específica del “conocimiento de idolatría” por subdelegación episcopal del poder ordinario, fueron estos vicarios locales quienes abrumadoramente lucharon contra la “idolatría” de los indígenas de Guatemala. A diferencia de los vicarios provinciales que mantenían sus propios notarios y fiscales permanentes, los vicarios locales no requerían notarios o escribanos permanentes en su nómina. En su lugar nombraban a un notario temporal para cada caso con la finalidad de ahorrar dinero y recursos; sin embargo, dependía de los fiscales locales asistirlos en la justicia eclesiástica y vigilancia a nivel local. En el obispado de Guatemala existían estos fiscales delegados por los curas y frailes doctrineros como ejecutores del brazo secular. Algunos intentos por suprimir los cargos de oficiales asistentes de vicarios fueron disputados por los obispos y ambas clerecías.[90] Estos fiscales locales indígenas también servían a los

---

88 *Nombramiento de cura beneficiado y vicario del pueblo de Chiquimula*, AGI, Audiencia de Filipinas, 84, N. 92.

89 Véase, *Título de vicario y juez eclesiástico del pueblo y partido de Aguachapán Guatemala a Antonio Domínguez de Orellana*, 5 de febrero, 1653, AGI, Indiferente General, 193, N. 136.

90 Véase, *Carta del obispo Francisco de Marroquín sobre la iglesia y su obispado*, 24 de julio, 1554, AGI, Audiencia de Guatemala, 156. El obispo Marroquín argumentaba que la función “de los fiscales de doctrina era esencial y que era

padres y curas beneficiados que no estaban comisionados como vicarios en sus deberes curiales. El sistema de vigilancia y control en las parroquias y doctrinas era complejo. En su forma más básica el cura o fraile doctrinero era un sacerdote-policía en su parroquia o doctrina. Su deber era asegurar la "buena policía" de los indígenas de los pueblos se beneficiaba por el servicio de estos fiscales indígenas. El fiscal debía vigilar el área y denunciar todos los crímenes públicos de los indígenas (incluyendo idolatría y brujería) a los curas de su parroquia o al vicario para que estos pudieran investigar el asunto y tomar acción legal. En algunos casos los vicarios locales tenían además un ministro ejecutor que era un fiscal indígena electo, de una lista de tres candidatos propuestos por el vicario local, por el gobierno del pueblo maya. Estos funcionarios también investigaban diligentemente a todos los indígenas que no asistían a misa, así como la existencia de otros pecados públicos en contra de la fe.[91]

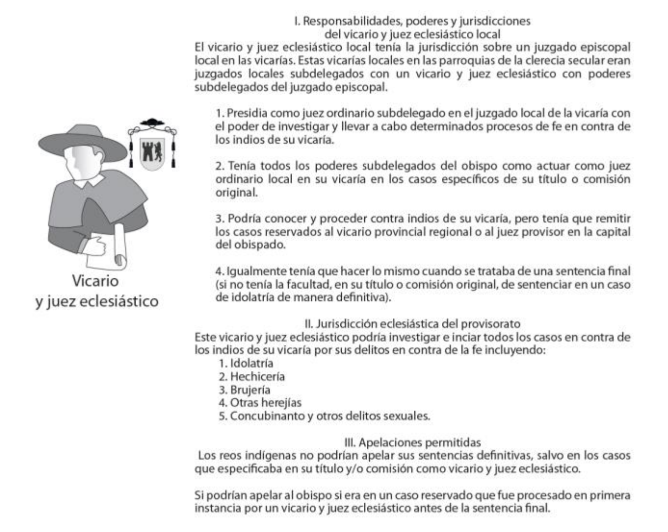


Figura 5. Diagrama sobre la jurisdicción y poderes de un Vicario y Juez Eclesiástico.

---

importante que "haya fiscales en los pueblos que al presente los religiosos y ministros del evangelio hallan mucho provecho en que los haya" y esto era "cosa necesaria para la doctrina".

91 Mariano Galván, *Concilio III ..., op. cit.,* p. 455, nota 66.

Dependiendo de la gravedad de la ofensa señalada por el fiscal el vicario o juez eclesiástico podía nombrar a un notario y empezar la compilación de una "información" a través de la interrogación de testigos, quienes proveían su testimonio en forma secreta. Los notarios eclesiásticos nombrados por los vicarios debían ser aprobados y examinados por el obispo, y si recibían su aprobación podían ser empleados en el caso. Estas investigaciones iniciales con frecuencia eran conducidas en el secreto absoluto y se llamaban pesquisas secretas.[92] Los vicarios también fueron instruidos a proceder sumariamente sin un juicio o investigación formal en todos los casos cuyos castigos no excedían la suma de 10 pesos.[93] Solo se requería registrar la demanda, la sentencia de condenación o el acta de absolución en los documentos que su vicario provincial local, el promotor fiscal del juzgado eclesiástico, el juez provisor o el obispo podían ver durante sus visitas en los libros de justicia de sus vicariatos.[94] En algunos casos estos vicarios escuchaban casos de idolatría en primera instancia en sus propios tribunales eclesiásticos locales; sin embargo, estos juicios eclesiásticos eran orales y no se documentaban por escrito. Los casos de idolatría eran considerados como causas criminales y requerían un juicio canónico ordinario (*Judicium ordinarium, plenum*) en el que la sentencia de castigo corporal era impuesta por un juez. Además, si se reunía la suficiente evidencia para garantizar un juicio canónico ordinario o formal (*Judicium ordinarium, plenum, solemne*) para un caso

---

92 La secrecía de esta fase de los casos en el provisorato tiene similitudes con la naturaleza de los procedimientos secretos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, y por esto muchos han visto los procesos de los provisoratos de indios como parte de una institución que parecía "el hijo bastardo del Santo Oficio". Pero, según el derecho canónico, todos los casos de la justicia eclesiástica tenían que ejercerse bajo cautela y en secreto lo más posible para evitar a los escándalos públicos.

93 *Ibíd.*, p. 95.

94 En 1571 el papa Pío V ordenó mediante la bula *Muneris Nostri* "la conservación de los archivos judiciales diocesanos" donde tenían los vicarios que registrar los procesos sumarios y sus castigos. Véase, María Elena Bribiesca Sumano, *Texto de Paleografía y Diplomática* (México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2002), p. 158.

criminal de idolatría, el vicario ordenaba al fiscal el arresto del sospechoso emitiendo un mandato ejecutorio con el auxilio del brazo secular.[95] Los títulos de vicarios provinciales y de los vicarios jueces eclesiásticos locales permitía este tipo de arrestos y confiscaciones de bienes con la ayuda de fiscales o alguaciles de doctrina.

El vicario y juez eclesiástico, con la finalidad de condenar a un supuesto idólatra, solo podía proceder con la condena si la evidencia involucraba una prueba contundente del crimen (*probatio plena*). El fiscal, y no el cura o vicario, estaba a cargo de condenar a una idólatra, sentenciarlo, y aplicar la pena de castigo corporal.[96] Si por alguna razón el fiscal actual no podía administrar la justicia o el castigo, el idólatra convicto podía ser entregado o "relajado" a otras autoridades civiles para la administración del castigo.[97]

Los vicarios y sus notarios recibían pago de acuerdo con los costos del proceso legal, pero no recibían salario.[98] Además, estaba prohibido por ley tomar salarios de las multas pecuniarias que imponían bajo pena de multa de cuatro veces el valor de la pena económica que

---

95 Tanto la Ley Real como el derecho Canónico prohibían al clero hacer arrestos y embargos de bienes necesarios para dichos juicios. Estas leyes además específicamente prohibían a los curas y autoridades eclesiásticas la administración de la sentencia, especialmente en casos en donde se decidía el castigo corporal. Véase, *Recopilación de Leyes de los Reynos de las lndias*, Libro I Título X, Ley I, "Que se guarden las leyes de estos reynos de Castilla, que prohíben a los Jueces eclesiásticos usurpar la jurisdicción Real (Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1943), p. 79. Además, Libro I, Título X, Ley XII, "Que los jueces y Ministros Eclesiásticos no prendan, ni ejecuten a ningún lego sin el auxilio Real", p. 82. Sin embargo, la Corona también ordenó que las autoridades seculares no perjudiquen a los Prelados en su jurisdicción eclesiástica, sino favorecerlos con la ayuda del brazo secular (auxilio del brazo secular). Ver *Recopilación de Leyes de los Reynos de las lndias*, Ley 1iiij (ley 4, Título I, Libro 3), "Que no se impida a los prelados la jurisdicción eclesiástica y se les dé favor y auxilio, conforme a derecho", p. 69.

96 Véase, Mariano Galván, Concilio *III ..., op. cit.,* p. 210.

97 *Recopilación de Leyes…, op. cit.*, p. 69 y p. 82.

98 *Ibíd*., p. 62, Título VIII, Cap. VI, "Ni los vicarios, ni los notarios exigen del reo cosa alguna con título de expensas en las causas en que proceden de oficio".

impusieron.[99] Similarmente se les ordenó evaluar los costos de los autos y demás documentos legales, y registrarlo tres veces para evitar futuras acusaciones de corrupción.

Curas párrocos y Curas beneficiados: Vigilancia y castigo a nivel local

No todos los párrocos y miembros del clero secular local tenían un título de vicario. En muchos casos, especialmente durante el siglo XVIII, un vicario podía tener bajo su jurisdicción varios "pueblos de visita,", los cuales contaban con su propio cura párroco.[100] Estos curas párrocos, llamados curas, curas párrocos o curas beneficiados, no siempre eran vicarios, pero se les otorgaba el poder de "poner remedio oportuno a los pecados públicos",[101] y requerían permiso para investigar y castigar a los supuestos idólatras de ofensas menores. Sin embargo, debían remitir los casos más serios al vicario provincial o vicario *in capite* local si el caso estaba fuera de su jurisdicción. Estos párrocos debían mantener registros y libros de parroquia en los cuales describían los crímenes menores por los cuales impartieron castigo y los crímenes mayores que remitieron a sus superiores.[102] Mensualmente debían presentar un reporte sobre los posibles casos de crímenes en contra de la fe a sus superiores, al obispo y a su provisor.

De esta manera, los curas locales servían como funcionarios investigadores de los hechos y, solo por comisión especial (como jueces

99 *Ibíd.*, pp. 61-62, libro I, Título VIII, Cap. V.

100 Véase, Michael Fallon, "The Secular Clergy in the Diocese of Yucatán: 1750-1800", tesis de doctorado en Filosofía (Washington: The Catolic University of America, 1979).

101 Para más información sobre la secularización de doctrinas y el crecimiento en el número de parroquias seculares, ver los mapas en el apéndice y la discusión sobre la secularización en Guatemala en van Oss, *Catholic Colonialism ..., op cit.*, pp. 126-153.

102 La documentación del ya mencionado sínodo de 1566 explícitamente mandaba a que los curas y vicarios debían tener "libros" donde asentaban no solo los padrones de los habitantes de los pueblos, sino también debían anotar detalles sobre sus faltas y "pecados públicos". Véase, *Artículos del sínodo..., op. cit.*

eclesiásticos o jueces de comisión), podían servir como jueces en los casos que investigaban. Pero estos nombramientos de jueces comisionados otorgaban a estos curas el poder como jueces eclesiásticos válido solo para un juicio específico y por un tiempo definido. Era tarea de los vicarios y los clérigos locales, tanto regulares como seculares, informar a sus superiores eclesiásticos de todos los casos de "idolatría maya" y comenzar las investigaciones iniciales en contra de los acusados. Estos párrocos, sus vicarios superiores, así como los frailes doctrineros, fungían como agentes investigadores, establecían antecedentes, descubrían y hacían la "averiguación" inicial de casos de idolatría. Por este servicio de investigación de antecedentes los curas no recibían ninguna remuneración por lo que el obispo y su provisor ahorraban a los escasos fondos episcopales.

Frailes doctrineros en el obispado de Guatemala: Franciscanos, Dominicos y Mercedarios

Los frailes doctrineros en las zonas y conventos bajo el control de los prelados de su orden no fueron excluidos por completo de la jerarquía de la extirpación. Esto produjo complicaciones, competencias de jurisdicciones y pleitos que obstaculizaron el desarrollo de un provisorato de indios eficaz. Aunque estaban en continua batalla con los obispos y el clero secular del obispado de Guatemala con respecto a la secularización de sus principales doctrinas, los frailes de las tres órdenes regulares eran demasiado celosos en el descubrimiento de prácticas idolátricas, y algunas veces castigaron ilícitamente a los acusados.

En algunos casos, los guardianes franciscanos, vicarios dominicos o comendadores mercedarios locales, como superiores a cargo de los conventos y sus distritos, intentaron sin tener jurisdicción oficial, investigar, enjuiciar y castigar a indios culpables de sus doctrinas o pueblos de visita.[103] En muchos casos, los frailes doctrineros intentaron mantener su

103 Véase, Georges Baudot, *La pugna franciscana por México* (México: Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990); y especialmente, Lino Gómez Canedo, José Luis Soto Pérez (ed.), *Evangelización,*

propio control sobre el castigo de la idolatría de los indígenas mayas como medio de poder en la lucha entre el clero regular y secular.[104]

A nivel local, había dos tipos de administración eclesiástica en el reino de Guatemala. De acuerdo con los estudios de Adriaan van Oss, en el obispado de Guatemala existían parroquias y regiones administradas por el clero secular, y otras por el clero regular o las órdenes mendicantes, las cuales llamaban guardianías conventuales si estas eran administradas por los guardianes franciscanos, y vicarías o prioratos en caso que fueran administradas por vicarios o priores dominicos;[105] y los conventos y vicarías de los mercedarios, administrado por los llamados comendadores.[106] Así, las regiones administradas por el clero secular eran llamadas partidos cuando se encontraban en áreas rurales, o parroquias en áreas urbanas.[107]

El clero secular servía bajo el obispo y sus vicarios, mientras que el sacerdote secular, o cura de almas, administraba los sacramentos y enseñaba la doctrina cristiana a los indígenas de su *partido*. El cura tenía la responsabilidad de ocuparse de lo espiritual y del bienestar social de sus feligreses. Como tal, la figura del cura de almas fungía como un elemento importante de la iglesia a nivel local, y también como "uno de los agentes más importantes de la Corona española en la

---

cultura y promoción social: ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México, siglos XVI-XVIII (México: Editorial Porrúa, 1993). Para una discusión de la secularización y su impacto en el desarrollo de la orden Franciscana véase, Francisco Morales, "Mexican Society and the Franciscan Order in a Period of Transition, 1749-1859", *The Americas: A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Americas/Washington, vol. 54, No. 3 (Jan. 1998), p. 323-356.

104 Para una breve discusión sobre la distinción entre los dos tipos de clerecía en el caso de Guatemala, véase, van Oss, *Catholic Colonialism…, op cit.*, pp. 9-50.

105 Para las fundaciones de la orden de Santo Domingo en Guatemala véase, María Milagros Ciudad Suárez, *Los Dominicos, ..., op. cit.*, pp. 195-256.

106 Véase, María del Carmen León Cazares, *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la orden de Nuestra Señora de la Merced en la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), especialmente pp. 75-108.

107 Véase, John Frederick. Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico, 1987), p. 80.

interacción entre españoles e indígenas en la provincia".[108] Esto es consecuente porque la parroquia era la unidad administrativa básica tanto de la iglesia como del gobierno real en la provincia de Guatemala.[109]

Los sacerdotes que controlaban ciertas parroquias que recibían las rentas eclesiásticas de su distrito se llamaban curas beneficiados. El estipendio financiero real adjunto a las diversas parroquias variaba en valor de acuerdo con el tamaño y la riqueza de la región. Así, el término "beneficio" denota los ingresos derivados del ejercicio de una determinada función eclesiástica.[110] Los candidatos obtenían estos beneficios a través de una competencia pública y un examen de credenciales formales que se llamaba concurso a curatos.[111] Los ganado-

---

108 Para un buen estudio sobre la clerecía secular en el obispado y sus diferencias con los órdenes mendicantes véase, Edward Martin O'Flaherty. *Institutionalization of the Catholic Church in the Americas: The Case of Colonial Guatemala, 1524-1563* (Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1979).

109 Sobre el estudio de las parroquias como unidad básica de la administración colonial en Guatemala véanse los excelentes estudios recientes sobre varias parroquias y vicarías. Adriaan van Oss, "Pueblos y parroquias en Suchitepéquez colonial", *Mesoamérica* (La Antigua Guatemala: CIRMA, 1984), Año 5, No 7, pp. 161-178; Genoveva Enríquez Macías, "Nuevos documentos para la demografía histórica de la Audiencia de Guatemala a finales del siglo XVII", *Mesoamérica* (La Antigua Guatemala: CIRMA, 1989) No. 17, pp. 121-183.

110 Un ***beneficio eclesiástico***, "Es el derecho y título para percibir y gozar las rentas y bienes eclesiásticos: y las rentas mismas destinadas para su dotación se llaman *Benefícios*: estos son en dos maneras, ò curádos, esto es con obligación y cura de almas, ò simples, así dichos, porque no tienen anexa semejante obligación. Llámense *Benefícios*, porque son gracias hechas y conferidas por los Pontífices ò Prelados Eclesiásticos. Lat. *Beneficium Ecclesiasticum*". *Diccionario de Autoridades*, Tomo I, "De las Letras "A & B" 1726-1739, folio 593 (Madrid: Real Academia Española, 2013). También para una discusión del papel de los curas beneficiados en el obispado véase, van Oss, *Catholic Colonialism…*, *op cit.*, pp. 153-179.

111 Todo un ramo en los archivos de los obispados y arzobispados contienen documentación sobre estos *Concurso a curatos*, que muchas veces incluyen los materiales y las *relaciones de méritos* de cada uno de los candidatos eclesiásticos que compitieron por estos beneficios. Durante los períodos de los primeros obispos, estos curas beneficiados fueron seleccionados y designados por los obispos de Guatemala o los cabildos eclesiásticos en sede vacante directamente sin las formalidades de un *concurso a curatos*.

res del beneficio recibían un ingreso permanente mientras fungieran como curas beneficiados en el partido. Sin embargo, solo un cura beneficiado era nombrado por cada parroquia, quien disfrutaba exclusivamente de "todos los derechos, frutos, rentas y salarios de dicho beneficio que le pertenecía perpetuamente".[112] Por lo tanto, aunque una parroquia podría incluir varios *curas* o *tenientes de curas*, solo uno o dos compartían el título de cura beneficiado que lo ponía al alcance de las rentas del beneficio eclesiástico. Estas posiciones de cura beneficiado eran usualmente otorgadas a los sacerdotes más capaces y con más experiencia eclesiástica. Los obispos también rutinariamente designaron estos sacerdotes parroquiales locales como sus vicarios sobre los asuntos de justicia eclesiástica.[113]

La administración de la justicia eclesiástica y la disciplina cristiana fue confiada al clero secular. Como hemos visto, el más alto juez eclesiástico de la diócesis, el juez provisor y vicario general, era nombrado directamente por el obispo; y los jueces subordinados, nombrados vicarios, fueron también comisionados por los obispos en los territorios periféricos.[114] Sin embargo, en algunos casos un partido podía tener más de un párroco, pero solo uno de estos recibía la comisión como el vicario y

112 Como ejemplo véase a un típico título de cura beneficiado, *Informaciones de oficio y parte de García de Molina, cura de Naozalco y su visita en el obispado de Guatemala*, 1573, AGI, Audiencia de Guatemala, 113, N. 28.

113 Para más información sobre la estructura de la administración de la justicia eclesiástica en los partidos para el caso del obispado de Yucatán véase, Chuchiak, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: The Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812* (U.S.A.: Tulane University, 2000) y Chuchiak, *El Castigo …, op cit.*

114 A lo largo del período colonial en Guatemala, los obispos comisionaron solo al cura beneficiado más "idóneo" en cualquier región como su "vicario". Además, a medida que aumentaba el número de divisiones eclesiásticas de los partidos y disminuía el tamaño y el número de aldeas administradas por cada vicaría, se incrementaba notablemente la asignación de "vicarios" a cada "curato", no porque el título había perdido su significado, o se entrelazaba con el término "cura", sino debido a que esta subdivisión creó la nueva necesidad de "vicarios" o "jueces eclesiásticos" subdelegados en cada uno de los partidos, sin importar cuán pequeños o cuán pocos poblados estuvieran incluidos en los nuevos distritos.

juez eclesiástico local. En la mayoría de los casos, los obispos solo comisionaron a los curas beneficiados como sus vicarios para administrar justicia eclesiástica al nivel local. Los obispos a menudo seleccionaban al cura beneficiado local para servir como vicario porque creían que su dependencia al estipendio de su beneficio los hacía irreprochables. Sus intereses económicos en la parroquia local aseguraron que "fielmente" ejecutara a la "conciencia las labores pastorales del obispo".

Aunque el establecimiento oficial del obispado restringió a las órdenes mendicantes en la administración de la justicia eclesiástica de los indígenas de sus doctrinas, los miembros de estas tres órdenes religiosas continuaron administrando la mayoría de las aldeas mayas en la región de Los Altos en Guatemala hasta el siglo XVIII.[115] Normalmente, la Iglesia prohibió a los miembros de las órdenes religiosas administrar los sacramentos; sin embargo, para llevar a cabo la evangelización del Nuevo Mundo, el Papa Julio II confirió a las órdenes mendicantes poderes especiales y privilegios que les permitiera administrar los sacramentos en los distritos de sus conventos. Por derecho, estos privilegios cesaron con la creación de nuevas parroquias seculares en sus zonas. Uno de los propósitos originales de la *Ordenanza de Patronazgo*, era secularizar el clero regular y crear curatos, parroquias, y partidos, que estuvieran bajo el control directo de la Corona dado que el clero regular estaba de muchas maneras exento de este control directo. Las dificultades de la secularización, combinadas con la escasez de líderes del clero secular capaces para ocupar los puestos de nuevos curas beneficiados, aseguraban la continua existencia de la necesidad de las doctrinas de las órdenes religiosas y sus frailes doctrineros hasta finales del siglo XVIII.[116]

La institucionalización del obispado introdujo muchos cambios en la administración eclesiástica de la provincia. Un largo período de secularización comenzó con las doctrinas de los frailes, las cuales

115 Para más detalles de esta situación de la secularización de las doctrinas de los franciscanas, dominicos y mercedarios en Guatemala véase, van Oss, *Catholic colonialism…*, *op cit.*, pp.126-154.

116 Véase la discusión del papel de los franciscanos en la extirpación de la idolatría en Chuchiak, "The Indian Inquisition…," *op cit*, pp. 51-73, y 161-166.

gradualmente se volvieron en parroquias seculares.[117] Esta "transferencia de autoridad y jurisdicción a menudo implicaba un largo y tedioso proceso judicial", lo cual no fue excepción en el caso de la diócesis de Guatemala.[118] Por más de un siglo, las órdenes religiosas en el reino de Guatemala resistieron la secularización de sus doctrinas.[119] En el campo de la disciplina eclesiástica, los frailes doctrineros de las tres órdenes estaban legal y efectivamente prohibidos para castigar la idolatría indígenas sin el permiso directo de los obispos o sus provisores. En cambio, los obispos preferían confiar en sus propios vicarios seculares regionales la administración de la justicia eclesiástica y la extirpación de la idolatría. Aun en casos de descubrimientos de la idolatría indígena en doctrinas de frailes, los obispos usualmente enviaban la remisión de los culpados a su provisorato en Santiago de Guatemala, o decidieron mandar un clérigo secular como juez comisario de la idolatría en la provincia de los frailes. Tal fue el caso en 1568, cuando el obispo Bernardino de Villalpando envió al Br. Pedro Páez, uno de los curas párrocos de Esquipulas,[120] como juez comisario del provisorato para castigar a algunos indígenas en la vicaría y pro-

117 Como argumentaba la historiadora Adriana Rocher Salas para el caso similar en Yucatán, "el control de los curatos de indios fue la principal fuente de controversia entre el clero secular y la provincia franciscana en la diócesis de Yucatán". Para un mejor conocimiento de los pleitos sobre los curatos y la secularización de las doctrinas de los franciscanos en el obispado de Yucatán véase, Adriana Rocher Salas, "La política eclesiástica regia y sus efectos en la diócesis de Yucatán", *Revista Complutense de Historia de América*, 2004, vol. 30, 53-76.

118 Véase, van Oss, "Pueblos y parroquias…, *op cit.* O'Flaherty, *op. cit.*, p. 27.

119 O'Flaherty, *op. cit.*, p. 27.

120 Para más información sobre las actuaciones del cura y luego juez comisario Br. Pedro Páez, véase a Pedro Páez, quien era asignado al curato de Esquipulas en 1566, y según testimonios era conocido por sus talentos en ". . . administrar los sanctos sacramentos a los naturales yndios del Yzquipulas en la lengua mexicana que dijo habla y entiende", *Probanza de los méritos y servicios del clérigo Pedro Páez, cura y vicario y juez de comisión de algunos castigos en la provincia de Totonicapán*, 1572, AGI, Audiencia de Guatemala, 113.

vincia de Totonicapán, administrada por los franciscanos,[121] lo cual provocó consternación entre los franciscanos de la guardianía.[122] El mismo obispo usó los delitos de los mayas como excusa para secularizar la doctrina y quitar el control del pueblo a los franciscanos.

Considerar la diferencia entre las dos clerecías es esencial para entender la naturaleza de la administración eclesiástica a nivel local y los muchos conflictos de jurisdicción sobre la extirpación de la idolatría que evolucionó a lo largo del período colonial. Los clérigos seculares y regulares estaban comprometidos en una lucha constante por el control de la administración eclesiástica de los mayas. Como resultado, ambos tipos de clérigos deseaban tener control jurídico sobre el castigo de idolatría. Según lo dictado por el derecho eclesiástico y los decretos reales, solo el clérigo secular, bajo los tribunales eclesiásticos del obispo, tenía conocimiento sobre el castigo de la idolatría. Los frailes y doctrineros de las tres órdenes a nivel local estaban legalmente autorizados solo para recolectar evidencia, realizar investigaciones iniciales y reunir testimonios. Después debían remitir el caso al vicario secular más cercano, que podía oír el caso en primera instancia o remitirlo a su vicario provincial superior, al juez provisor o al obispo mismo, dependiendo de la gravedad del caso.

El complejo proceso del castigo de la idolatría en el provisorato de indios de Guatemala

I. El descubrimiento inicial e "Información contra idolatrías"

Al igual que los primeros tribunales episcopales en todos los obispados en Indias, el provisorato de indios en el reino de Guatemala se apoyaba en el trabajo de jueces locales comisionados, llamados vica-

121 *Probanza de los méritos y servicios del clérigo Pedro Páez, ..., op. cit.,* No. 5.

122 Para más información sobre este conflicto véase, Fray Francisco Vázquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la orden de N. Seráfico Padre San Francisco*, Guatemala: Biblioteca "Goathemala", vol. XV (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1938), Tomo II.

rios, para ejercer la justicia eclesiástica. Como en todos los procesos de las audiencias episcopales en asuntos de crímenes contra la justicia eclesiástica, el descubrimiento inicial de los hechos de un acto de idolatría podía venir por medio de una denuncia, o por vía de una formal acusación "de pedimento de parte", o más bien el descubrimiento de incidentes de idolatría podría ser averiguado por una pesquisa "de oficio" en las provincias.

Como señala el historiador Gerardo Lara Cisneros, cuando se refiere a los procedimientos y el proceso judicial del provisorato de indios del Arzobispado de México:

> Toda causa judicial dentro del Antiguo Régimen […] podía iniciar por tres vías: pesquisa, denuncia y acusación. La ***pesquisa*** era una diligente y legitima investigación que hacía "de oficio" el juez eclesiástico con la finalidad de inquirir y conocer los delitos cometidos y castigar a los culpables. La ***denuncia***, era la simple puesta en aviso del juez eclesiástico alguna otra autoridad eclesiástica o del Provisorato de Naturales sobre la comisión de un hecho delictivo, pero siempre mediando el nombre de la persona que delinquía, según el denunciante en ese sentido era denuncia y delación de un presunto culpable. La ***acusación***, la tercera vía para abrir un proceso en el Provisorato de Indios, se iniciaba cuando la parte agraviada presentaba una querella por delito contra una persona y el provisor se dedica a probar la culpabilidad del acusado; esta es la forma procesal más compleja pues implica todo un juicio con fiscal y defensor de oficio.[123]

Una vez que un acto de idolatría era denunciado, acusado o descubierto en una pesquisa, o inquisición, el obispo y su tribunal episco-

123 Véase la discusión sobre el proceso judicial en el Provisorato de Indios del Arzobispado en Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia Invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII* (México: UNAM, 2014), pp. 171-172.

pal tenían varias opciones en cuanto al seguimiento del caso, la averiguación de los hechos y la formación de un proceso o caso en contra del idólatra. Desde entonces, el vicario local, con una comisión especial o con el nombramiento especial de un "juez visitador de idolatrías", podría seguir en la investigación de la denuncia, acusación o rumores de un acto de tal naturaleza. Posteriormente, el vicario también contaba con las facultades para formular un caso en contra de los acusados, sentenciar y castigar a los indígenas que habían cometido ofensas eclesiásticas.

Investigando los hechos: La existencia de un acto de idolatría

Todos los casos de idolatría comenzaban con un acto inicial que el derecho eclesiástico llamaba "idolatría", el cual era cometido por una persona o un grupo de indígenas.[124]

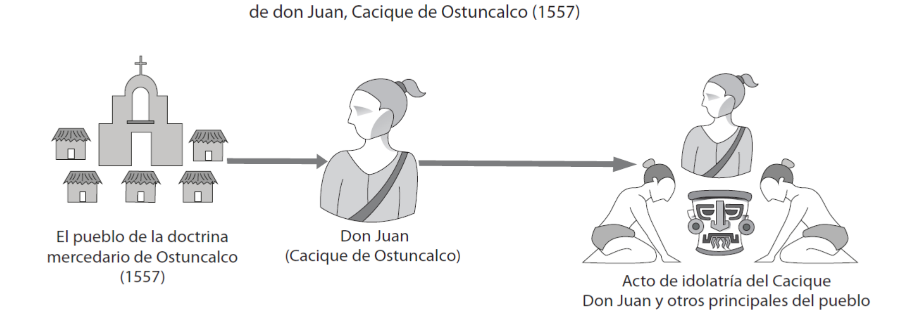


Figura 6. Ejemplo de un acto encontrado de idolatría-el caso del cacique de Ostuncalco, 1557.

124 Véase la tabla de los casos documentados de idolatría aun existentes en los archivos y la descripción de sus descubrimientos, jueces, y castigos incluidos en este artículo.

Muy a menudo, los actos de idolatría ocurrían en un área remota, lejos de los poblados indígenas, especialmente en los campos de maíz, milpa, o en algún otro lugar considerado como sagrado por los mayas, como podía ser una cueva o cenote, o alguna otra formación geológica específica.[125] Este acto inicial de idolatría podría ser descubierto por una denuncia o por el descubrimiento fortuito de otro indígena, un español, un clérigo o fraile franciscano. Ya fuera por una denuncia o por otro medio por el cual se descubriera la existencia de un acto de idolatría, se ponía en marcha el proceso de castigo en los juzgados eclesiásticos.

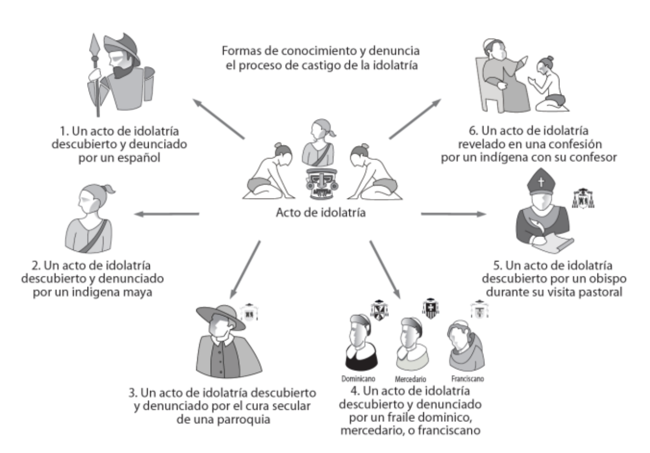


Figura 7. Formas típicas del conocimiento o descubrimiento de un acto de idolatría en el Provisorato de Indios del obispado de Guatemala.

125 Para más información sobre estos lugares sagrados como cenotes y actos idolátricos encontrados por los jueces eclesiásticos en la provincia de Guatemala véase, Sandra Orellana, "Idols and Idolatry in Highland Guatemala", *Ethnohistory,* Vol. 28, No. 2 (Spring, 1981), pp. 157-177. Para información comparativa sobre el obispado de Yucatán y sus zonas periféricas como Petén véase, John F. Chuchiak, "Caves of Life and Caves of Death: Colonial Yucatec Maya Rituals and Offerings in Caves and Cenotes, 1540-1750", Milan Kovac, Guido Krempel, Harri Kettunen (eds.), *Maya Cosmology: Terrestrial and Celestial Landscapes*, Verlag Antón Saurwein, Acta Mesoamericana Series, Vol. 29 (Bratislava: Center for Mesoamerican Studies, Comenius University of Bratislava, 2019), pp. 77-90.

Un acto inicial de idolatría podría ser descubierto por casualidad, por una denuncia escrita, o por la presentación de un testimonio en contra de un supuesto idólatra. Los hallazgos fortuitos por parte de un cura párroco local, un fraile doctrinero residente, o por un obispo visitante que realizaba su visita pastoral a la región periférica fueron las maneras más comunes en que se encontraron los actos de idolatría. De hecho, los descubrimientos *in flagrante delecto* constituyeron la mayoría de los casos de la idolatría que se encuentran actualmente resguardados en los archivos eclesiásticos del obispado de Guatemala.

En caso que un obispo descubriera un acto de idolatría durante su visita pastoral, todo el proceso se llevaría a cabo "de oficio", en forma sumaria, es decir, la sentencia se dictaría sin que fuera necesario llevar a cabo todo el procedimiento de un juicio formal en los tribunales eclesiásticos locales. Por ejemplo, desde sus primeras visitas pastorales e itinerarios de visita, el obispo Marroquín encontró una gran cantidad de heterodoxia indígena. Por ejemplo, en una visita de 1547, Marroquín encontró una gran cantidad de "mayas idólatras". Tan arraigada era la idolatría que él mismo escribió al rey lo siguiente:

> En un pueblo principal halle muy ruines los señores y principales que con estar bautizados y confirmados y de quien yo me fiaba más que de otros volvían de cuando en cuando a sus ritos y ceremonias, es pobre gente y es menester andar siempre sobre ellos y para esto conviene abundancia de religiosos y sacerdotes, tengo los presos y he consultado a la audiencia lo que debo hacer.[126]

Según parece, el obispo Marroquín empezó teniendo una buena relación con el presidente de la Audiencia Real, Alonso López de Cerrato. Entre 1548 y 1555 ambos funcionarios cooperaron para investigar y castigar la idolatría indígena en el obispado: juntos organizaron la celebración de masivos autos públicos de fe para mostrar un castigo ejem-

126 *Carta del obispo de Guatemala, Francisco de Marroquín, solicitando más religiosos*, 1547, Archivo Histórico Nacional, Diversos-Colecciones, 23, N. 15.

plar ante centenares de indígenas en Guatemala.[127] Desafortunadamente, la mayor parte de estos se resolvieron llevando a cabo juicios orales o juicios sumarios, dejando poca documentación de archivo.



Figura 8. Proceso Episcopal "de oficio" o proceso sumario hecho por un obispo durante una visita pastoral.

Además, cuando un obispo descubría un acto de idolatría durante una visita episcopal a menudo llevaba a cabo un juicio sumario verbal ya que éste era considerado el único medio canónico para castigar a quien hubiera cometido un acto de idolatría *in flagrante delecto*.[128] En estos casos no era necesario llevar a cabo un proceso extenso, ya que el propio obispo en sus visitas era un tribunal eclesiástico itinerante, incluso las leyes reales le exigía llevar a cabo estos juicios sumarios a fin de ahorrar gastos.

Durante estas investigaciones e inquisiciones, los obispos de Guatemala, la Verapaz y Chiapas encontraron un sin número de "imágenes o idolillos" de los dioses mayas entre los recién convertidos. Según algunos frailes y observadores de las doctrinas de esta época, los kaqchikeles seguían teniendo "una imagen o réplica de los dioses de sus hogares que escondían, y estos ídolos se llamaban en su idioma (*chajal*), o las guar-

127 Véase la tabla 3 con el listado de los autos de fe para los indígenas idólatras celebrados en el obispado de Guatemala en los apéndices.

128 Para las leyes y descripciones detalladas sobre los procesos hechos por los obispos en sus visitas pastorales, véase la sección "Tercera Parte: Sobre los juicios criminales de los Obispos" en Juan de Hevia Bolaños, *Curia Philippica, donde breve en que se trata de los juicios, mayormente forenses, eclesiásticos y seculares, con lo sobre ellos hasta ahora dispuesto por derecho, resuelto por doctores antiguos y modernos y practicable, etc,* 1616, folios 334-370.

dianes de su casa".[129] Los obispos, sus misioneros y jueces eclesiásticos también llegaron a encontrar altares en casas particulares, donde los individuos ofrecían sacrificios de animales, aves y otras criaturas a sus dioses.[130] Con frecuencia los obispos o sus visitadores encontraron adoratorios o "santuarios de los ídolos", llamados en kaqchikel *mumuz*; algunos de estos santuarios eran encontrados a las entradas de los pueblos, tales fueron los casos de los pueblos de Totonicapán y Quetzaltenango.[131]

En 1575, el obispo fray Jerónimo Gómez de Fernández se sorprendió de cuan abiertas eran las prácticas idolátricas entre los indígenas: pocos días después de haber llegado a ocupar su mitra guatemaltense, comenzó su visita pastoral, de la cual escribió el 2 de marzo de 1575 que "los partidos del obispado donde hemos visitado y especialmente en la provincia de Soconusco donde con mayor escándalo esto se usaba, creo es cesado".[132] Sin embargo, a pesar de su propósito de castigar a los idólatras, no cesó el abierto culto de los dioses antiguos.

Más tarde, en 1602, el obispo Juan Ramírez de Arellano, durante su propia visita se asombró de la cantidad de idólatras que él y sus jueces eclesiásticos encontraron. El obispo Ramírez denunció la idolatría general que encontró durante su visita pastoral, y atribuía estas idolatrías y la resistencia indígena a la doctrina al hecho que los indios "viven en lugares alejados y aislados […] y que se levantan y se rebelan" contra la autoridad de la Iglesia y del Estado.[133]

---

129 Bartolomé de Las Casas *Apologética Historia Sumaria* (México: UNAM, 1967), tomo II, pp. 223-224.

130 Antonio de Remesal, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Biblioteca "Goathemala" vols. IV-V (Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1932), tomos I-II; también véase Fray Francisco Vázquez, *Crónica…, op cit.*

131 Las Casas *Apologética*, *op. cit.*, p. 224.

132 *Carta del obispo de Guatemala Fray Jerónimo Gómez Fernández de Córdoba*, 2 de marzo de 1575, AGI, Audiencia de Guatemala 156.

133 *Testimonio del Obispo de Guatemala sobre la idolatría entre los indios que viven en lugares remotos y apartados*, 1602, AGI, Audiencia de Guatemala, Legajo 163.

Primera etapa en un caso de idolatría: La creación de una "Información de Idolatrías"

Después del descubrimiento inicial de un acto de idolatría por medio de una pesquisa, una denuncia o acusación formal "de pedimento de parte" en contra de un supuesto idólatra, el vicario local compilaba y redactaba un documento llamado "información de idolatrías". Esta información contenía la denuncia inicial por parte de aquel quien hubiera descubierto y denunciado el acto de idolatría, o la información averiguada por el propio juez eclesiástico en una pesquisa "de oficio".[134]

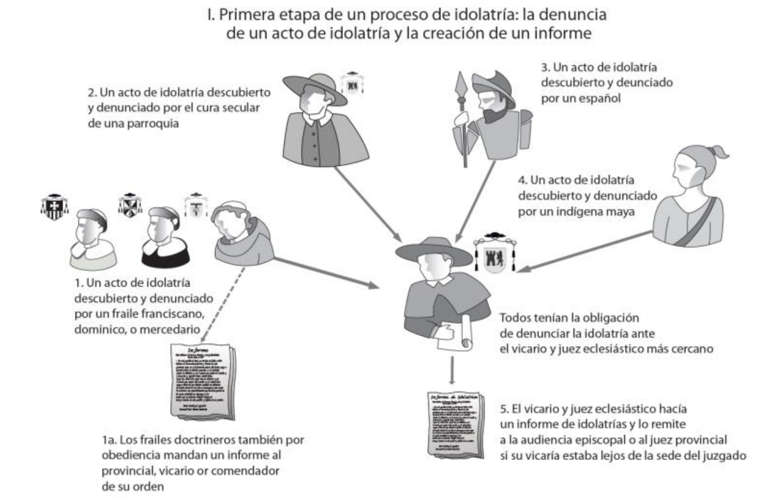


Figura 9. Primera Etapa - Maneras más comunes de la presentación de una denuncia ante el vicario local y la creación de una "información de idolatrías".

134 Para más información sobre los tres tipos de casos en juicios criminales eclesiásticos, véase, Jorge E. Traslosheros, "Invitación a la historia judicial: Los tribunales en materia religiosa y los indios de la Nueva España. Problemas, objeto de estudio y fuentes", *La Iglesia en Nueva España: Problemas y perspectivas de investigación*, María de Pilar Martínez López-Cano, coord., Serie Historia Novohispana No. 83 (México: UNAM, Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México, 2010), pp. 129-149.

Esta “información de idolatría” serviría como documento inicial, o “cabeza de un proceso”, y se utilizaría para interrogar y examinar a los testigos iniciales de los hechos.

Segunda etapa en un caso de idolatría: El *auto de remisión* del caso al Provisorato de Indios

El siguiente paso en el procedimiento del castigo de la idolatría por parte del juzgado eclesiástico incluía la redacción de otro documento, por medio del cual el juez investigador remitía tanto la “información de idolatrías” inicial como el testimonio reunido a uno de los vicarios provinciales, o directamente a la sede del obispado. Esta “información” era entonces revisada por el obispo o su juez provisor y vicario general. Al redactar uno de estos “autos de remisión” el juez eclesiástico local, encargado de la investigación inicial, remitía formalmente la información junto con los testimonios y todas las pruebas a sus jueces superiores en la audiencia episcopal en Santiago de Guatemala.

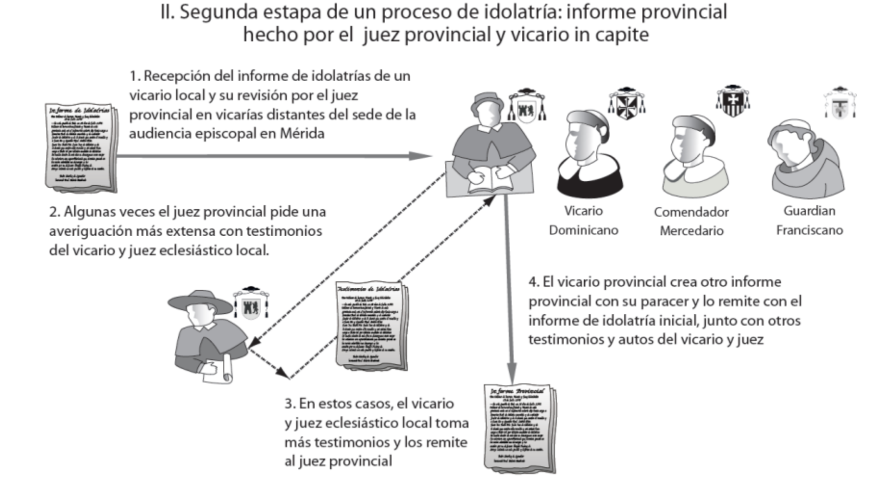


Figura 10. Segunda Etapa - Diagrama de la creación de una “Informe Provincial” sobre la idolatría hecho por un Vicario Provincial en el obispado de Guatemala.

Por ejemplo, en 1554 el fraile mercedario doctrinero Luis Carrillo de San Vicente del convento de Motozintla, encontró algunos actos de idolatría en su vicaría, por lo que hizo una sumaria investigación y después envió el reporte al obispo Marroquín. En respuesta, Marroquín consultó con la audiencia y luego mandó una comisión de juez de idolatrías para que el fraile mercedario pudiera comenzar una campaña en contra de la idolatría entre los indígenas mames de su vicaría. Según testimonio más tarde hecho por el mercedario Carrillo de San Vicente:

> […] por comisión del obispo de Guatemala y con favor y calor de la Audiencia Real de los Confines buscó e hizo buscar entre los indios de la dicha su vicaría los dichos ídolos y sacó setenta y tantos ídolos por fuerza de azotes y tormento de cordel por mandado del dicho obispo, los cuales dichos ídolos los dichos naturales dieron de temor de los dichos azotes y tormentos porque por amonestaciones, predicaciones, halagos ni amenazas no los quisieron dar ni descubrir, porque para dar los tales ídolos tienen gran necesidad de ser más persuadidos con tormentos que no por otra cosa.[135]

El caso de fray Carrillo de San Vicente es un ejemplo típico de colaboración entre los frailes doctrineros y el proceso de la justicia eclesiástica ordinaria de los obispos en Guatemala. En otros casos, surgieron problemas y resistencias por parte de los frailes de reportar los hechos a los jueces provisores o los obispos. Sin embargo, los primeros años que Marroquín estuvo a cargo del obispado, existió una mutua cooperación entre los religiosos de las tres órdenes y el obispo. Un claro ejemplo de esta colaboración fue evidente en un caso de 1557, en el pueblo de Ostuncalco, región de un convento a cargo de los mercedarios, cuando fray Pedro Verdugo, el fraile doctrinero del

135 *Testimonio de Fray Luis Carrillo de San Vicente, mercedario, en la información sobre los procedimientos de los jueces ordinarios en materia de idolatría en Guatemala*, 1565, AGI, Escribanía de Cámara, 1009A.

pueblo, encontró un serio caso de idolatría que involucraba a un cacique mame. Fray Pedro Verdugo, investigó y encontró culpable al oficial indígena, al no saber cómo proceder en el caso éste reportó toda la información al juez provisor del obispado, don Francisco de Peralta, mandándole la sumaria información compilada y solicitando su dictamen del caso. Porque la idolatría incluía al cacique de Ostuncalco, "Don Juan, cacique y principal del dicho pueblo, al cual el dicho Provisor delante de este testigo [fray Luis Carrillo de San Vicente-Intérprete] dio tormento en un burro de cordeles y agua, con lo que el cacique indígena confesó su delito.[136] En estos casos, la sumaria información, testimonios y la evidencia física de actos de idolatría eran confiscados y mandados al obispo y su juez provisor para la revisión del caso de idolatría.

Tercera etapa en un caso de idolatría: Revisión del caso y la información de la idolatría por el obispo y el juez provisor

Al recibir la información inicial en cualquier caso contra los idólatras mayas, el obispo o su juez provisor y vicario general consultarían con eminentes juristas locales y clérigos educados, en su mayoría miembros del capítulo de la catedral, acerca de los méritos del caso criminal eclesiástico en cuestión y los procedimientos adecuados que debían seguirse. Todas las "informaciones" entrantes eran sometidas a un tipo de revisión judicial llamada "calificación" del caso.[137] Con base en los varios casos que aún existen en los archivos, sabemos que esta consulta y averiguación de asesores jurídicos ocurría después de revisar la sumaria información, especialmente en casos en que los obispos o sus jueces provisores necesitasen ejecutar un mandamiento de "se-

136 *Testimonio de Fray Luis Carrillo de San Vicente, intérprete de las causas de idolatría*, 1565, AGI, Escribanía de Cámara, 1009ª.

137 Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, dirs. *Historia de la Inquisición en España y América*, Tomo II *Las Estructuras del Santo Oficio*, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: La Editorial Católica en colaboración con el Centro de Estudios Inquisitoriales, 1993), pp. 361-368.

cuestro de bienes", o solicitar permiso para interrogar a los presuntos idólatras y hacer uso del "tormento judicial". Por ejemplo, en 1556 el juez provisor del obispo Marroquín, Francisco de Peralta, buscó asesoramiento del oidor Blas Cota, de la Real Audiencia, un eminente jurídico y con la experiencia de haber servido como juez de residencia y visita a la provincia de Yucatán. Según testigos de un caso de idolatría encontrado en un convento dominico, el provisor Peralta hizo una consulta legal y jurídica en el proceso de idolatría y tormento. Para "proseguir en ella tomó por su asesor al Dr. Blas Cota, y por sentencia fueron condenados a tormento los dichos caciques que así negaban [su idolatría]".[138]

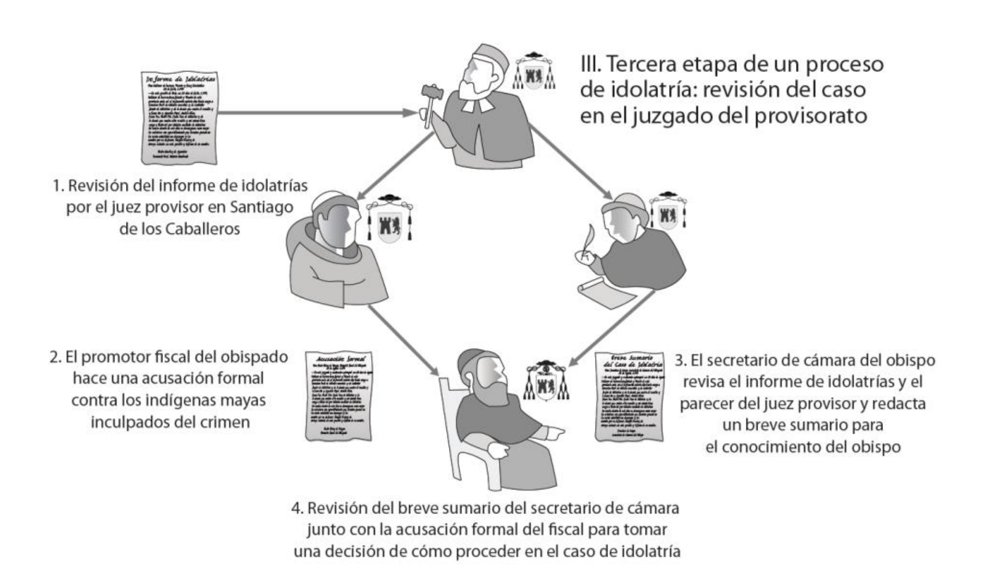


Figura 11. Tercera Etapa - Revisión de la información de idolatrías en el Juzgado del Provisorato de Indios.

138 *Testimonio del notario del juzgado episcopal, Alonso de Rojas, sobre los autos de fe para los indios idólatras*, 31 de enero 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

La Calificación del caso

El proceso de "calificación" o revisión judicial del caso remitido por el juez eclesiástico local usualmente involucraba una consulta por parte del obispo, su juez provisor o el provisor de indios, y algunos de los miembros más educados del capítulo de la catedral. Muy a menudo, junto con uno de los cánones de la iglesia, todos asistían a una reunión y examinaban la evidencia y los testimonios presentados en la "información de idolatrías".

El proceso de "calificación" de cualquier caso eclesiástico en las audiencias episcopales era un reflejo del proceso de los casos de herejía sometidos ante el Santo Oficio de la Inquisición. La información inicial recopilada en cualquier caso de idolatría no era en sí misma una justificación jurídica suficiente para comenzar un caso criminal en contra de una persona.[139] Este proceso de "calificación" se realizaba con el fin de consolidar la información contra un presunto idólatra y verificar la existencia de elementos suficientes en el caso para proceder en un juicio criminal formal. Era durante este proceso que los testimonios y las informaciones se examinaban con miras a cualquier animosidad hacia el acusado por parte de los testigos. Si no hubiera animosidad u otras dudas legales, el caso sería "calificado" y se empezaba el juicio formal en contra de la idolatría.[140]

En el caso de la Inquisición, los funcionarios regulares, llamados "calificadores", eran los comisionados para decidir sobre la validez y el curso de acción apropiado en cada caso.[141] En cambio, el obispo y

---

139 Para más información sobre los procedimientos de casos de idolatría véase, Rosalba Piazza, *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVII* (México: El Colegio de México, A.C., 2016), especialmente "III: La idolatría en el siglo XVII: entre pecado y crimen".

140 Véase la excelente discusión de los procedimientos en los casos de idolatría en el Provisorato de Indios del Arzobispado de México con casos ejemplares, "El proceso judicial del provisorato de indios", en Lara Cisneros, *¿Ignorancia Invencible?, op. cit.*, pp. 171-199.

141 Para más discusiones sobre los calificadores en los casos del Santo Oficio de la Inquisición en México véase, John F. Chuchiak, *The Inquisition in New Spain, 1536-1820* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012), pp. 13-14, 59-60.

su juez provisor en Guatemala confiaron en los miembros más educados de su clero diocesano y con la asesoría legal de los oidores de la Real Audiencia para que los ayudaran a calificar cada caso de idolatría. Sin el consentimiento de la Real Audiencia, ningún prelado o juez eclesiástico podía arrestar, castigar o administrar tormentos en sus interrogaciones.[142] Obispos después de Marroquín, frecuentemente no disfrutaban de una plena relación amistosa con los oidores de la Real Audiencia. Por ejemplo, en 1606 el obispo Fray Juan Ramírez se quejó ante el rey Felipe III que los oficiales reales de la Audiencia frecuentemente no le proporcionaban el apoyo deseado:

> En cuanto a la jurisdicción eclesiástica en esta tierra, está muy aniquilada, porque la licencia que dicen tener el presidente y oidores de la Real Audiencia para quitar las fuerzas que hacen o pueden hacer los jueces eclesiásticos, se entremeten en todo. Y por frívolas que sean las apelaciones para el metropolitano si acuden, como acuden todos cuantos apelan a la real Audiencia por vía de fuerza, luego la Audiencia declara no ceder la apelación […][143]

En los juzgados diocesanos de Guatemala, el obispo y sus consejeros se reunían en la audiencia episcopal, en la sede del tribunal eclesiástico, o en la Sala Capitular, donde los miembros del capítulo de la catedral realizaban sus reuniones. Un notario eclesiástico siempre estaba presente en estas reuniones, las cuales se celebraban en secreto.[144] En muchos casos, estas reuniones se realizaban con gran rapidez y se otorgaba una respuesta expedita a las peticiones de los jueces

142 Sobre las pugnas de poder entre los oidores de la Real Audiencia de Guatemala y los obispos y sus jueces eclesiásticos, véase a José María Vallejo García Hevia, “La audiencia de Guatemala y sus consejeros de Indias en el siglo XVI” en *Anuario de historia del derecho español*, Nº 75, 2005, pp. 445-610.

143 *Carta de Fray Juan Ramírez, Obispo de Guatemala sobre la visita y la falta del auxilio de los oidores*, 25 de febrero, 1606, Archivo Secreto Vaticano, *Visitas Ad Limina*, 383, Guatemala, folios 219r-223v.

144 Véase, Bolaños, *Curia Philippica*, *op. cit.*

eclesiásticos locales. En otros casos, surgían preguntas acerca de los procedimientos y la "prueba", por lo que el obispo y sus asesores tardaban mucho más tiempo en decidir qué curso tomar.

Opciones típicas para proseguir en el proceso de un caso de idolatría en el Provisorato de Indios después de una calificación

Después de la "calificación" del caso, el obispo y su juez provisor podrían seguir con la formación del proceso criminal de idolatría, basado en la acusación, la denuncia o la información recabada en las pesquisas secretas, y decidir el eventual castigo.

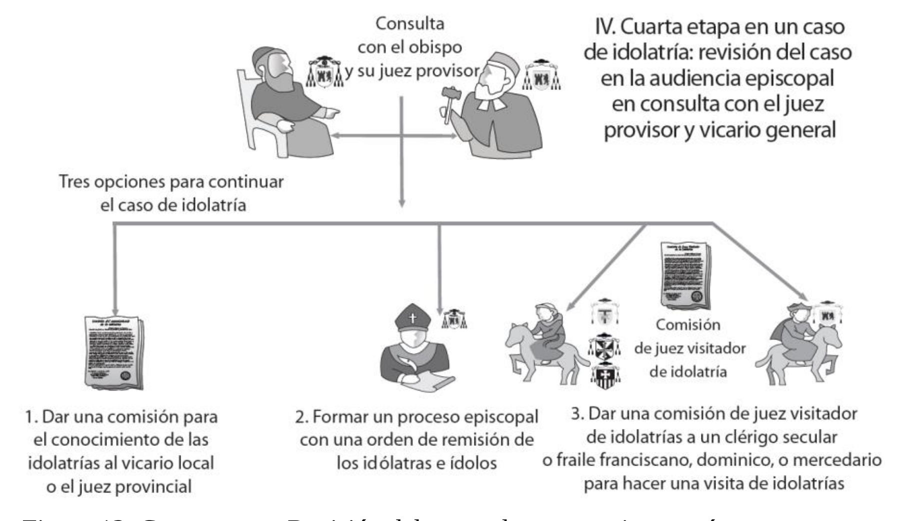


Figura 12. Cuarta etapa: Revisión del caso y las tres opciones más comunes en que el Obispo y/o su Provisor podrían continuar en la prosecución del caso de idolatría.

Primera opción para proceder en un caso de idolatría: Orden de la remisión del caso al provisorato de indios en Santiago de Guatemala

Primero que nada, un obispo o un juez provisor, dependiendo de la gravedad de la ofensa de idolatría, podían solicitar que el juez eclesiástico local remitiera el caso y al acusado a Mérida para llevar un

juicio directo por parte del juez provisor en la corte episcopal diocesana. Este curso de acción usualmente estaba reservado para casos más serios, como aquellos en contra de sacerdotes mayas, o *Ajq'ijab*.[145] Estos casos de sacerdotes mayas a menudo eran remitidos para recibir sentencia definitiva por parte del mismo obispo. En algunos casos, los sacerdotes mayas eran remitidos a la ciudad de Guatemala para un examen serio, mientras que sus cómplices comunes eran castigados localmente por el vicario regional o un juez comisario. Un caso ejemplar de este proceso se encuentra en la remisión del cacique maya del pueblo de Ostuncalco en 1556 al obispo Marroquín, quien entrevistó personalmente al cacique idólatra. El notario apostólico del juzgado del provisorato, Don Alonso de Rojas expresó que "el dicho obispo les rogó e importunó por intérpretes [Fray Luis Carrillo en Mam] le dijesen la verdad, los cuales se afirmaban en su negativa".[146] La resistencia de admitir su culpa al interrogatorio del obispo directo en este caso, significaba que la primera fase de su averiguación terminaba, y el obispo iba a declarar abierta un proceso legal formal en contra de la idolatría. Justo después de fallar en conseguir las confesiones de los caciques y oficiales de Ostuncalco por medios pacíficos de amonestaciones, ruegos, y palabras, como Pilatos, el Obispo Marroquín "lavaba sus manos" y "visto por el dicho Obispo lo susodicho, remitió la causa a Don Francisco de Peralta, arcediano y su Provisor, para que hiciese en ella justicia".[147] La justicia en este caso, siguió

---

145 Para una detallada discusión sobre los casos de idolatría en contra de los sacerdotes mayas en Petén y Yucatán véase, John F. Chuchiak, "Pre-Conquest Ah Kinob *..., op. cit.*, pp. 135-160.

146 *Testimonio del notario del juzgado episcopal, Alonso de Rojas, sobre los autos de fe para los indios idólatras,* 31 de enero 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52. Si los mayas hubieran confesado y arrepentido, el Obispo los habría condenado sumariamente a una penitencia o castigo más leve. Por su resistencia, el "Informe" y sus pruebas, fueron entonces enviados formalmente al Provisor para iniciar un proceso jurídico formal contra los caciques mayas de Ostuncalco. Francisco de Peralta, el Provisor, utilizó consultores legales en su juicio para justificar el uso de la tortura.

147 *Ibid.*

con la aplicación del tormento e interrogaciones con medios de tortura de los cordeles y de la toca con agua.

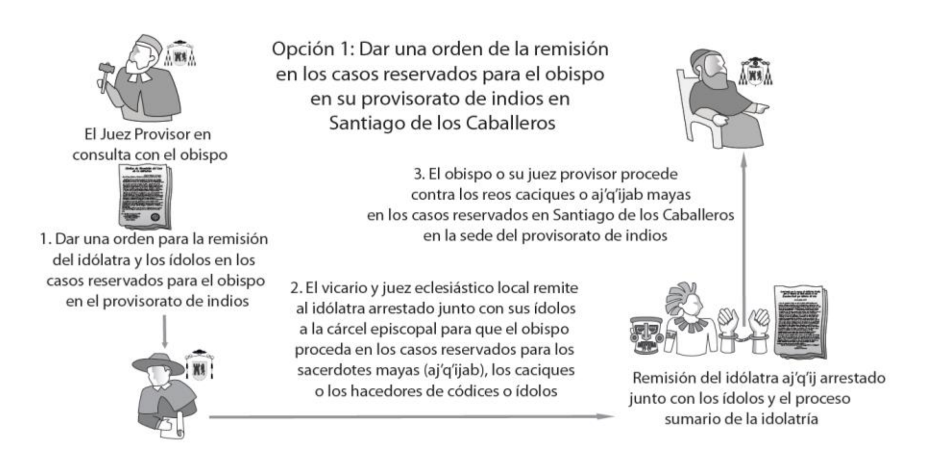


Figura 13. Ejemplo de opción 1: Dar una orden de la remisión en los casos reservados para el obispo en su provisorato de indios en Santiago de Guatemala.

En la mayoría de los casos de idolatría contra los caciques locales o funcionarios del gobierno municipal, los obispos también se reservaron directamente el derecho a castigarlos y enviarlos a la cárcel eclesiástica episcopal de la ciudad de Santiago de Guatemala, o mandar a encarcelarlos en los conventos, monasterios o bien a las cárceles reales de la ciudad de Santiago.

Un caso interesante que ilustra esta situación involucró las acusaciones contra el sacristán del pueblo de Quetzaltenango en 1581, quien fue acusado de liderar un culto a los ídolos de sus antepasados, algunos de los cuales él mismo había escondido debajo de una cruz en el cementerio del pueblo. Se descubrieron estos actos de idolatría cuando fray Gonzalo Méndez se encontraba de visita por las guardianías franciscanas en la provincia. Así, Méndez llegó en febrero de ese año al convento de Quetzaltenango, donde “mandó quitar la cruz del cementerio, donde aquel año había caído rayo y haciendo cavar en el lugar de la peaña fueron hallados algunos ídolos, especialmente uno

disforme de hechura de dragón formado de piedra".[148] El provincial entonces "averiguó que el que cuidaba de aquellos ídolos era el sacristán de la iglesia" y mandó sacar y mudar la cruz de su sitio en el cementerio del pueblo de Espíritu Santo de Quetzaltenango.[149] El fraile luego remitió una sumaria información al obispo y su provisor como juez ordinario lamentando, como nos cuenta el cronista franciscano fray Francisco Vázquez, sobre el hecho de que "después de cuatro años de predicación aún les duraban tan torpes resabios de idolatría".[150] El obispo entregó la documentación y el reporte a su juez provisor. Después de revisar el caso, el provisor Don Diego de Vargas, emitió una comisión de juez comisario de idolatrías al fraile para el castigo de todos los mayas comunes que se encontraban "idolatrando". A pesar que fray Gonzalo Méndez era prelado de la orden franciscana en este momento, podría empezar una información e investigación sobre la idolatría, pero no podría proceder contra indígenas judicialmente sin una comisión del obispo y su provisorato. Además, por ser caso reservado al provisorato, el mismo provisor mandó un *auto de remisión* para que fray Méndez remitiera al sacristán a la cárcel episcopal en Santiago de Guatemala para fulminar un proceso de idolatría formal en su contra.[151] Además de ser reservados los casos en contra de los oficiales indígenas de los pueblos, y los sacerdotes mayas, del mismo modo, se suponía que todos los infractores reincidentes en los delitos de idolatría debían ser remitidos directamente al tribunal eclesiástico del provisorato de indios del obispo en Santiago

148 Fray Francisco Vázquez, *Crónica ..., op. cit.*, Tomo II p. 70.
149 *Ibid.*, p. 69.
150 *Ibid.*, p. 70.
151 *Ibíd.*, Fray Gonzalo Méndez, quien desde entonces servía como Provincial de la orden, uno de los fundadores de la orden franciscana en Guatemala, había obrado casi 40 años en la conversión y doctrina de los indígenas de Guatemala. Su ejercicio de esta comisión y su exasperación con la falta de buena doctrina entre los indios de su guardiana le debían haber pesado. Poco después de estos eventos murió fray Gonzalo el 5 de mayo, 1582. Véase a Estrada Monroy, *Datos ..., op.cit.*, p. 168.

de Guatemala para su castigo.[152] En este caso, con la comisión para el castigo de las idolatrías, el Provincial podría sentenciar sumariamente a los inculpados menores y hasta ejecutar las sentencias en el pueblo, pero el caso del sacristán competía al provisorato en este caso comisionado.

Segunda opción para proceder en un caso de idolatría: Una comisión particular para el conocimiento de la idolatría

Un segundo curso de acción, y tal vez el más común, fue la posterior emisión de una comisión especial para el juez eclesiástico local, quien inicialmente redactaba la "información de idolatrías". En estos casos, el obispo o su Juez Provisor, emitiría esta "comisión para el conocimiento de idolatría" que facultaba específicamente al juez eclesiástico local para castigar a los idólatras mayas acusados. A menudo esta comisión también autorizaba al juez eclesiástico local a sentenciar casos de idolatría, reservando para la revisión del obispo los casos más "graves" contra sacerdotes y dogmatizadores mayas.

En algunos casos, cada vicario y juez eclesiástico local tenían los poderes para castigar la idolatría subdelegado por los obispos, y la remisión de esta "comisión particular" en estos casos solo reforzaba su derecho ya existente como vicario local de proceder en casos de idolatría.

Una típica "comisión para conocer idolatrías" contenía órdenes específicas para cada caso, confiando al juez local el castigo de los acusados en cuestión y confiándole la extirpación de los actos de idolatría que pudieran descubrirse en la región. Con base en los amplios poderes de estas comisiones, estos jueces locales muchas veces lanzaban su propia "campaña" de extirpación local.

152 Para unas instrucciones ordenando al clero local que remitan a todos los casos en contra de reincidentes al Provisorato de Indios en Guatemala, véase las instrucciones emitidas por el Juez Provisor y Vicario General para los curas y frailes doctrineros. Las comisiones anteriores a los vicarios locales también los instaron a hacer lo mismo con los crímenes más graves y también a todos aquellos que cometieron el mismo crimen más de una vez.

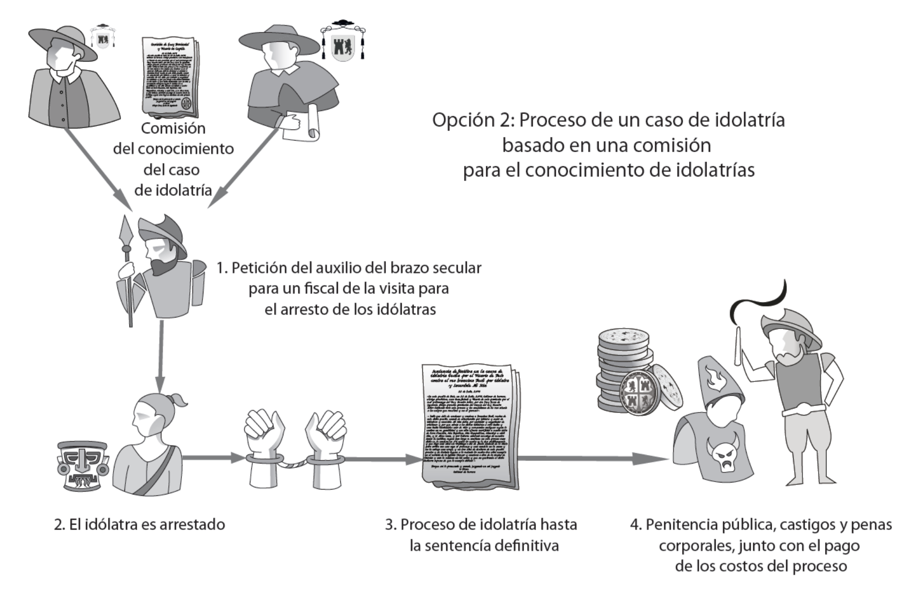


Figura 14. Ejemplo de opción 2: El proceso por comisión de conocimiento de idolatrías.

Después de investigar más sobre el caso en cuestión, los titulares de estas comisiones normalmente visitaban las poblaciones que formaban parte de la jurisdicción de su vicaría, publicando y proclamando un "edicto de la idolatría".[153] Este edicto servía como advertencia para que los mayas denunciaran privadamente al juez eclesiástico cualquier acto de idolatría en el que hubieran participado o sido testigos dentro de un período de nueve días.[154] Después de transcurrido

153 Los historiadores de Guatemala de las órdenes regulares aluden a estas campañas de extirpación, todos de los que tenían que haber empezado con la subdelegación de los poderes vicarios por los obispos o sus jueces provisores.

154 Ejemplos de estos edictos descritos del siglo XVI y XVII existen en los expedientes de las visitas pastorales que quedan aún en los archivos eclesiásticos de Guatemala. Estos edictos fueron periódicamente proclamados por los vicarios locales y solo algunas copias han sobrevivido hasta nuestros tiempos, aunque hay referencias sobre su promulgación durante el siglo XVI y XVII. Para un ejemplo de estos tipos de edictos en contra de pecados públicos hacia

este tiempo, el juez local conduciría "de oficio" una pesquisa secreta o "inquisición", y formularía casos con base en cualquier pista que obtuviera de las denuncias, testimonios de boca en boca o rumores. De esta manera, los vicarios locales y los jueces de comisión de la idolatría llevarían a cabo campañas extensas contra la idolatría en toda la jurisdicción de su vicaría.[155]

Tercera opción para proceder en un caso de idolatría: Comisiones para una visita de idolatrías o títulos de *Juez Visitador de las Idolatrías*

Una tercera opción para el Obispo y su Juez Provisor, dependiendo de la gravedad de las ofensas presentadas en la "calificación", sería la emisión de una comisión especial a un visitador y juez comisario de la idolatría, quien no era el juez eclesiástico sacerdote que remitía la "información" inicial. Aunque no era usual, estos jueces comisarios especiales de la idolatría eran elegidos a menudo en los casos en que el clérigo investigador inicial local era un fraile franciscano u otro clérigo que no era juez eclesiástico vicario.

---

los finales del siglo XVIII, cuyas formas fueron dictadas por los sínodos diocesanos para el obispado de Yucatán, véase *Formula del edicto de pecados públicos que todos los domingos primeros de Cuaresma se ha de publicar por los curas y vicarios en Nuestra Catedral, y Monasterios de esta Ciudad, y en las parroquias de las demás Villas y pueblos*, 1722, AGI, Audiencia de México, 1040, folios 230-232.

155 Campañas similares contra la idolatría se llevaron a cabo en Yucatán, Oaxaca, Chiapas y el Perú colonial. Varios jueces de idolatría, llamados Visitadores de Idolatrías, como Bernardo de Noboa en 1656 en Perú, recorrieron las tierras altas del Perú en busca de indios idólatras en campañas similares de extirpación en este obispado. Véase, Kenneth Mills, *An Evil Lost to View? An Investigation of Post-Evangelization Andean Religion in Mid-Colonial Peru*, Monograph Series, No. 18 (Liverpool: Institute of Latin American Studies, The University of Liverpool, 1994), pp. 36-44.

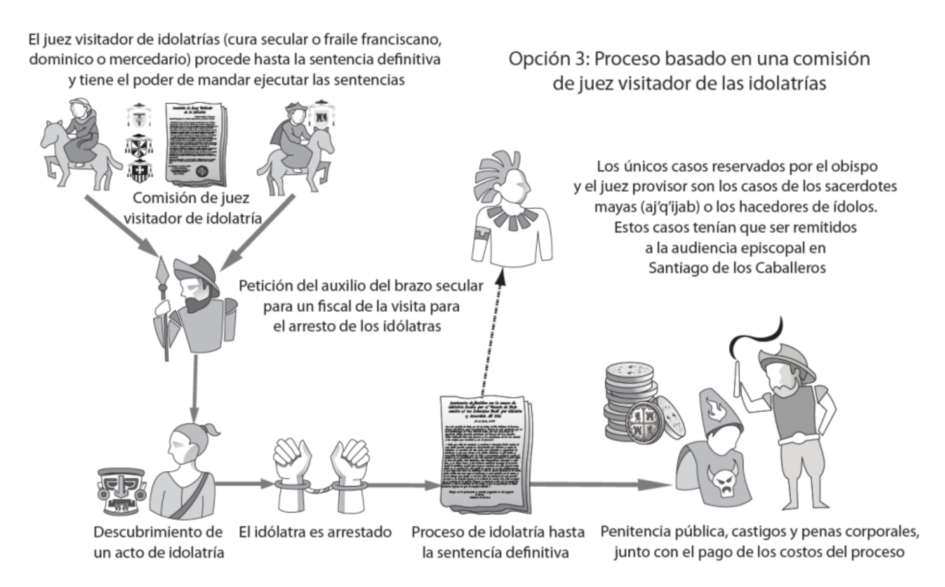


Figura 15. Ejemplo de opción 3 - El proceso de un caso de idolatría hecho con base en una Comisión de un *Juez Visitador de Idolatrías*.

Un caso interesante en la emisión de una comisión especial a un comisario de idolatría, o "juez de comisión de la idolatría", ocurrió en el tiempo de la sede vacante en 1574, cuando algunos casos de idolatría fueron descubiertos por los frailes franciscanos quienes administraban la región del convento de Totonicapán.[156] En este caso, el juez provisor en sede vacante, el chantre don Pedro de Liébana, emitió una comisión como visitador y juez comisario para la región de doctrinas franciscanas a un cura y vicario juez eclesiástico de una región distante, el vicario provincial de Chiquimula, Diego Vázquez de Mercado.[157] Con base en la confianza que el juez provisor en sede vacante tenía en la rectitud y celo del vicario Vázquez de Mercado, le encomendó la "investigación e inquisición de dichas idolatrías y crímenes"

156 Para una descripción de los asuntos en Totonicapán véanse los documentos en AGI, Audiencia de Filipinas, 84, R. 92.

157 Véase la Probanza de los méritos y servicios del cura y vicario Diego Vázquez de Mercado, 1575, AGI, Audiencia de Filipinas, 84.

y le concedió el poder de "descubrir a los cómplices, arrestarlos y confiscar sus ídolos y bienes".[158] El fraile franciscano quien era el investigador inicial, fray Juan Alonso, fue completamente ignorado y excluido de las subsiguientes investigaciones y procesos que ocurrieron en su guardianía.[159]

IV. Obligaciones de los obispos y su Juez Provisor después de la "Calificación" del caso de idolatría

Después de decidir un curso de acción y emitir una comisión, ya fuera a un comisario o al juez local, el obispo y su juez provisor estaban obligados por el derecho canónico y las leyes civiles a dar dos pasos más antes de remitir el caso a los jueces eclesiásticos locales o a los de comisión.

Primero, el obispo o su juez provisor tenían que notificar oficialmente a la oficina del gobernador secular de la provincia, por ser este vice patrón y máximo funcionario civil, la existencia de algún delito de idolatría, y solicitarle formalmente a éste y a sus oficiales su ayuda o "auxilio" para el arresto y confiscación de los bienes del acusado. Segundo, el obispo y su juez provisor debían notificar también al defensor de los indios, funcionario real a cargo de la protección y defensa de los indígenas, acerca del delito cometido.[160] El obispo estaba obligado a emitir una *Notificación al Defensor y Protector de Indios*, para que el defensor pudiera designar a alguien para supervisar la defensa legal de los indígenas en el juicio de idolatría que se llevaría a cabo después de la "calificación". Esta notificación usualmente se daba después que el obispo y su provisorato emitieran una "comisión

158 *Comisión y licencia para el conocimiento, averiguación e inquisición de algunos delitos de los indios, favor al canónigo Diego Vázquez de Mercado, cura y vicario de Acasaguastlán*, 1574, AGI, Audiencia de Filipinas, 84.

159 *Ibid.*

160 Sobre la defensoría de los indios y los obispos del reino de Guatemala véase, Sherman William L., "Abusos contra los Indios de Guatemala (1602-1605). Relaciones del Obispo". *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, No. 11 (1968), pp. 5-28.

para conocer idolatrías", y se enviaba junto con una copia de la comisión y un breve resumen de la información inicial para el defensor de los indios.[161] Se requería que el "defensor" local designado estuviera presente durante la toma de las confesiones de los indios acusados y durante todos los interrogatorios de los prisioneros.[162] También debía revisar los cargos y defender legalmente a los indígenas ante el juez eclesiástico; sin embargo, como era de esperarse, esta defensa legal a menudo no existía, y cuando existía no era más que un alegato escrito pidiendo por parte de los indios acusados clemencia en la imposición de las penas. Con mucha frecuencia, no se hacía ningún intento real para refutar los cargos, o cuestionar la veracidad de los testigos y sus testimonios, ni impugnar la sentencia en la mayoría de los casos. En otros casos, los oficiales civiles se entrometieron en los asuntos eclesiásticos, y aun perturbaron a los jueces eclesiásticos. Vehemente protestaba en contra de estos tipos de intromisiones de los oidores y oficiales reales el obispo Fray Juan Ramírez, quien en 1606 escribió directamente al papa que:

> Es tanta la insolencia de estos jueces seculares, que no solamente compelen al obispo y juez eclesiástico conceder la apelación, sino que le mandan exhibir los autos, haciéndose ellos jueces y censores de todos los procesos y autos que pa-

161 Véase, John F. Chuchiak, "To Serve and Protect: The Structure of Indian Legal Counsel in the Courts of the Holpatan of the Province of Yucatan" (en prensa). También para una breve discusión sobre el sistema de defensa legal indígena en el resto de la Nueva España véase, Woodrow Borah, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial México and the Legal Aides of the Half-Real* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983).

162 Este requisito de que el defensor local debería estar presente durante la toma de la confesión de un prisionero fue un paso necesario en el procedimiento apropiado de los tribunales eclesiásticos. Véase, *Forma e instrucción que se ha de guardar en este obispado de Oaxaca, por los vicarios foráneos, y demás jueces de comisión en el modo de proceder contra los Indios, en cualesquiera causas eclesiásticas que se ofrezcan*, 1656, especialmente sección "Forma de nombrar el Defensor", p. 381.

> san ante el Juez eclesiástico. Y pasa más adelante su osadía y atrevimiento que le mandan a responder todo cuanto ha hecho, y que absuelve a los que ha descomulgado, contra lo decretado en la sesión 25 capítulo 3 del Concilio Tridentino…y contra la bula *In Coena* (Sixto V 1585) en la cual se prohíbe lo mismo a los jueces seculares.[163]

Quejas sobre estas faltas de impartir el auxilio del brazo secular por parte de los oidores y otros funcionarios del gobierno civil del reino de Guatemala eran frecuentes. Después de cumplir con estas obligaciones legales de informar a los oficiales de la audiencia real y pedirles el auxilio del brazo secular, los obispos remitirían las comisiones y los documentos del caso al juez eclesiástico local, o el seleccionado juez de comisión, para continuar con el proceso.

V. Recibo de la comisión y finalización del caso al nivel local

Al recibir su comisión, el vicario y juez eclesiástico de la investigación local, o el juez comisario visitador de la idolatría comenzarían oficialmente el juicio en contra de los idólatras mayas. El primer paso después de recibir la comisión requirió el nombramiento de un notario ante quien se elaborarían todos los "autos" o documentos judiciales en el caso criminal. En segundo lugar, si el juez eclesiástico local no dominaba suficientemente el idioma maya como para hacer un juicio, a menudo nombraba un intérprete que tomaba el testimonio y las confesiones.

De esta manera, el juez eclesiástico comenzaba el caso tomando testimonios e interrogaciones de los reos para descubrir aún más a los cómplices en el caso de idolatría. Estos testimonios también se llevaron a cabo bajo el juramento acostumbrado de decir la verdad, y algunas veces bajo juramento de secrecía, especialmente si el juez local aún no había recibido el "auxilio" del brazo secular.

---

163 *Carta de Fray Juan Ramírez, Obispo de Guatemala al Papa sobre la justicia eclesiástica en el obispado*, 25 de febrero, 1606, Archivo Vaticano, Visitas *Ad Limina*, 383, Guatemala, folios 219-223.

Si el imputado idólatra acusado gozaba de una condición social mayor, sus propiedades y bienes eran embargados y utilizados para pagar los gastos del juicio eclesiástico formal.[164] En el caso de los idólatras mayas comunes, estos "embargos de bienes" raramente serían emitidos. Sin embargo, en el caso de un maya principal o especialmente un noble o cacique rico acusado de idolatría, el juez eclesiástico local emitía una orden para el embargo de los bienes del acusado.

VI. La investigación e interrogación de los acusados en el caso de idolatría en Guatemala

El siguiente paso en el proceso de castigo de la idolatría en el juzgado eclesiástico del provisorato de indios implicaba la toma de las confesiones de los idólatras encarcelados. En la mayoría de los casos, los prisioneros se mantenían separados el uno del otro, y si era posible en diferentes celdas, para que el vicario o juez comisario y su notario pudieran usar el antiguo "dilema del prisionero" en contra de ellos. Mientras estaban separados, los idólatras acusados no estaban seguros de qué y cuánto confesaron sus compañeros cómplices al juez eclesiástico. De esta manera, los otros prisioneros muchas veces confesarían completamente para evitar recibir toda la culpa del acto de idolatría.

El proceso de la toma de las confesiones de los presos se llevó a cabo convocando individualmente a cada prisionero ante el vicario o juez eclesiástico y en la presencia del notario, quien llevaba a cabo un interrogatorio a los idólatras acusados. Luego se instruyó a los presos para que respondieran las preguntas y contestaran con veracidad acerca de sus acciones personales o las de sus cómplices. Durante la toma de confesiones, un defensor estaba presente, y solo en contadas ex-

164 Según el historiador Gerardo Lara Cisneros, estos embargos de bienes de los idólatras, aunque ilegales y en contra de las leyes reales, si seguían como parte no oficial de los procedimientos del Provisorato de Indios del Arzobispado en el siglo XVIII. Véase, Lara Cisneros, *¿Ignorancia Invencible?*, *op. cit.*, pp. 197-199.

cepciones se usaba jurídicamente la tortura o interrogaciones.[165] El uso del tormento en estos casos implicaba la administración del castigo físico por medio de cordeles, o el uso del sistema de peso y polea llamada la garrucha. La garrucha era un método de tortura por el cual el preso era colgado de sus muñecas o brazos, y suspendidos del techo con pesas que se aplicaban a sus pies durante las interrogaciones.[166]

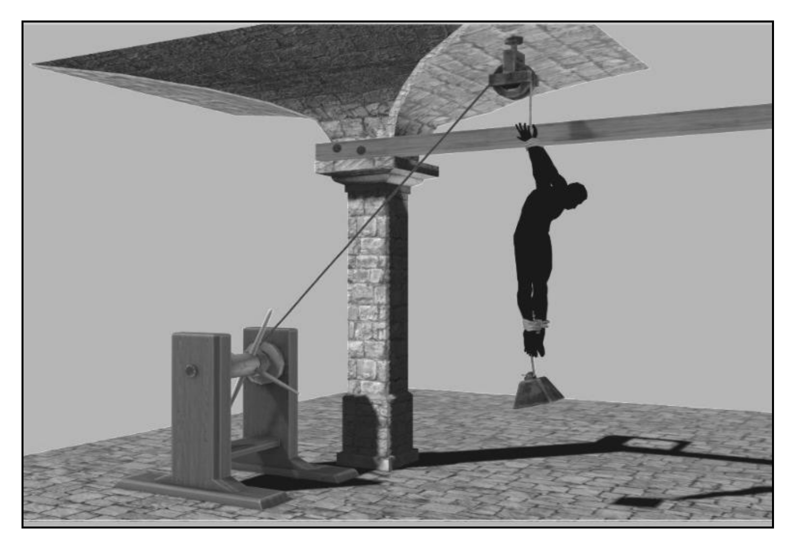


Figura 16. Tormento típico de La Garrucha en las investigaciones eclesiásticas
Fuente: Imagen del tormento de la garrucha del proyecto de historia digital *El Auto de Fe in New Spain*, 1601, elaborada por David Gibbon.

165 El propio San Agustín fue uno de los primeros Padres de la Iglesia en hablar en contra del uso de la tortura en juicios penales eclesiásticos.

166 Para más información sobre este tipo de tormento véase, Juan G. Atienza, *Guía de la Inquisición en España* (España: Editorial Ariel, 1988), sección "La Tortura Inquisitorial", p. 46; Edward Peters. *Torture* (Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 1996); y José Manuel Pereiro Otero, *La abolición del tormento: El inédito Discurso sobre la injusticia del apremio judicial (c. 1795), de Pedro García del Cañuelo,* volume 314 of North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures (North Carolina: University of North Carolina Press, 2018).

Algunas veces, como en el caso de las investigaciones conducidas por el juez comisario de la idolatría, el mercedario fray Luis Carrillo en el convento de Motozintla en 1557, el fraile sujetaba a los prisioneros mayas en la garrucha por varias horas, a menudo dislocando las articulaciones de sus hombros o codos.[167] En su defensa, argumentaba el fraile mercedario que los acusados confesaban más por el "temor de los dichos azotes y tormentos porque por amonestaciones, predicaciones, halagos ni amenazas no los quisieron dar ni descubrirlos, porque para dar los tales ídolos tienen gran necesidad de ser más persuadidos con tormentos que no por otra cosa".[168]

Muchas veces en Guatemala, los jueces eclesiásticos y sus asistentes civiles, o alguaciles y fiscales, utilizaron también el potro, o "burro" de tormentos, para administrar el castigo de los cordeles a los indígenas acusados de idolatría.

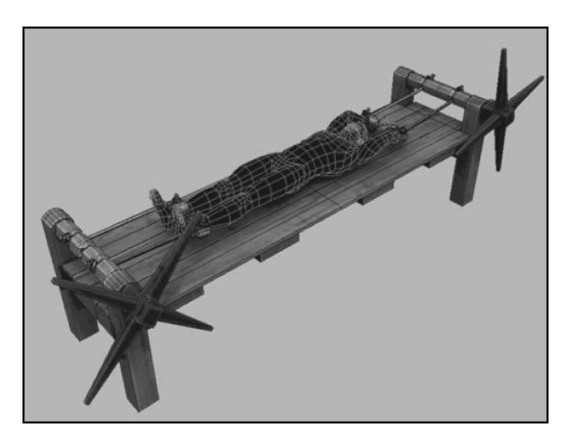


Figura 17. Tormento típico utilizando el llamado "burro" o potro de cordeles. Fuente: Imagen del tormento de la garrucha del proyecto de historia digital El Auto de Fe in New Spain, 1601, elaborada por David Gibbon.

167 Sobre el tormento jurídico y su impacto en los reos, véase, Chuchiak, *The Inquisition in New Spain*, *op. cit.*, pp. 132-150.

168 *Testimonio del mercedario Fray Luis Carrillo de San Vicente, comendador del convento de Motocintla en la provincia de Guatemala*, 18 de mes de marzo, 1563, AGI, Escribanía de Cámara, 1009A.

Tal fue el caso en el proceso contra el cacique y otros oficiales del pueblo de Ostuncalco en 1556.[169] Según el intérprete del proceso y el notario del juzgado del provisorato quienes testificaron después que tan frecuente era el uso del "burro de cordeles y agua" en casos de idolatría entre los jueces eclesiásticos en Guatemala, que testigos comentaban en sus testimonios que vieron cómo los oficiales transportaban estos implementos de tormento abiertamente entre un convento y otro en la ciudad de Guatemala. El franciscano fray Antonio de Quijada comentaba en un testimonio sobre estos eventos en la década de 1550s, que "vio este testigo como llevaron un burro al dicho monasterio en la cual dieron tormentos a algunos indios de cordeles y de agua".[170]

En algunos casos, los tormentos dados por los ejecutores de los jueces eclesiásticos fueron fatales. Tal era el caso en 1558 cuando el Juez Comisario de la idolatría subdelegado por el obispo Marroquín, el prior de la orden de Santo Domingo, fray Tomás de Cárdenas, hizo una campaña extensa en contra de la idolatría en todo el obispado. El mismo obispo confesaba al rey en una carta, que subdelegó al dominico con todos sus poderes en estos casos, para descargar su conciencia, diciendo "asimismo encomendé y rogué al prior de santo domingo, fray Tomás de Cárdenas que tomase a su cargo algunos casos particulares tocantes a ntra. Santa fe católica".[171] El padre Cárdenas, expandió su campaña de idolatría a través de todo el obispado, encontrando unos casos graves hasta en las zonas administradas por los franciscanos. En uno de estos casos, el fraile y juez comisario arrestó a una serie de caciques y oficiales del pueblo de San Juan Comalapa. Según testigos de los eventos, el juez comisario mandó al tormento al cacique del pueblo

169 Descripciones de como este tipo de tormento dejaba a los acusados con lesiones y dislocaciones de huesos se encuentra en AGN, Ramo de Inquisición, Vol. 302, Exp. 11.

170 *Testimonio de Fray Antonio Quijada sobre el auto público de los indios idólatras que se celebró en la ciudad de Santiago de Guatemala*, 1565, AGI, Escribanía de Cámara, 1009A, 3 folios.

171 *Carta del obispo Marroquín al rey sobre algunos negocios sobre la iglesia de Guatemala y sobre haber encargado a Fray Tomás de Cárdenas con algunos asuntos tocante a nuestra Santa Fe*, 8 de agosto, 1558, AGI, Audiencia de México, 156.

de San Juan Comalapa. Según un observador de los hechos, "se acuerda este testigo que un indio viejo y principal del pueblo de Comalapa, que está a cinco leguas de Guatemala, le dieron tormento en el dicho burro, y se volvió después al dicho su pueblo y murió desde a muy pocos días".[172] Sin duda muchos de los indígenas quienes fueron puestos a los interrogatorios debajo del tormento sufrieron similares daños.

Sin embargo, estos usos de la tortura a menudo eran innecesarios en esta etapa inicial de la confesión. Si durante los posteriores interrogatorios y confesiones de los prisioneros, se presentaban más testimonios condenatorios contra uno u otro de los acusados, el juez eclesiástico llamaba al prisionero implicado y le preguntaba si tenían algo más que confesar, si deseaba enmendar lo dicho a cambio de su confesión y testimonio. Si este se negaba a agregar algo a su confesión y las pruebas pesaban fuertemente en su contra, el juez eclesiástico podía acusarlos y condenarlos con el máximo alcance de la ley. Serían considerados recalcitrantes e impenitentes y, como tales, recibirían las sentencias más severas. Sin embargo, si modificaban su testimonio y confesión, admitiendo los crímenes de los que eran acusados, recibirían piedad y cierta indulgencia.

Después que se interrogaba al último de los prisioneros y recibieran sus confesiones, el juez eclesiástico convocaba a los testigos iniciales para que ratificaran su testimonio y volvieran a confirmar lo que habían testificado inicialmente en contra de los idólatras acusados.[173] Con la ratificación final de los testimonios iniciales de los testigos en contra de los idólatras acusados, el vicario tomaría su decisión en el caso y emitiría condenaciones por los cargos oficiales hechos y comprobados en contra de los prisioneros.

---

172 *Testimonio del provincial de la orden de San Francisco, Fray Antonio Quijada sobre los procedimientos en contra de la idolatría hecho por los frailes dominicos en Guatemala*, 1565, AGI, Escribanía de Cámara, 1009A, 3 folios.

173 Sobre la necesidad de ratificar los testimonios de los testigos y acusadores en casos criminales de idolatría véase, Francisco Ortiz de Salcedo, *Curia Eclesiástica para secretarios de prelados, jueces eclesiásticos, ordinarios y apostólicos* (Madrid: Juan Gómez Bot, 1733), folio 184-185.

VII. Decisión y sentencia del Juez Eclesiástico

Inmediatamente después de la ratificación final de los testigos, el juez eclesiástico concluiría la recopilación de las pruebas del caso y pronunciaría cargos formales contra los idólatras acusados, o exoneraría a los inculpados de un caso donde la evidencia no era concluyente. En los casos que se llevaban a cabo con base en una "denuncia" o con el testimonio de un solo testigo, era el deber del acusador inicial ofrecer evidencia en contra del idólatra acusado. Si no pudieran sustanciar las acusaciones en contra de los prisioneros, se desestimarían los cargos y no se dictaría ninguna sentencia. Sin embargo, en el caso más común donde los idólatras eran descubiertos o detenidos *in flagrante delicto* la prueba fue más que suficiente para emitir una sentencia rápida, especialmente si el juez eclesiástico actuante había presenciado o atrapado a los acusados en el acto de idolatría.

Después que los cargos oficiales eran proclamados contra los prisioneros, y se nombraba a un defensor, los prisioneros tenían un período de seis a nueve días para presentar su defensa o agregar a sus confesiones signos de arrepentimiento, con la esperanza de recibir una sentencia más leve.[174] Durante este período de nueve días, el juez eclesiástico aceptaría peticiones en nombre de los prisioneros o documentos en su defensa. Después de ese período, el juez eclesiástico aprobaría las sentencias contra los idólatras mayas. Sin embargo, muy pocas peticiones provenientes de la defensa se conservan hasta el día de hoy en los archivos. De las pocas que han sobrevivido podemos inferir que estas peticiones tuvieron poco efecto sobre el resultado de la sentencia, aunque en algunos casos aligeraban el castigo impuesto por los jueces eclesiásticos. En la mayoría de los casos, podemos asegurar que los defensores hicieron poco para proteger a sus clientes, incluso en aquellos casos en que hicieron una petición en su nombre, sus argumentos no parecen haber sido muy persuasivos.

174 Para más detalles sobre los procesos eclesiásticos véase, Ortiz de Salcedo, *Curia Eclesiástica, op. cit*.

Después de recibir todas las peticiones en nombre de los acusados, el juez eclesiástico se preparaba para dictar la sentencia final definitiva en contra de los idólatras. En este punto, el juez eclesiástico local remitiría a cualquier presunto sacerdote maya, o *Aj q'ijab* y dogmatizadores, ante el obispo y su provisorato de indios en la ciudad de Santiago de Guatemala para decidir la sentencia final en estos casos, a menos que se instruyera a los vicarios en sus comisiones para llevar a cabo todas las sentencias finales. La sentencia final ocurriría rápidamente después de recibidas las últimas peticiones en defensa de los idólatras. Con base en la gravedad de los delitos y si el acusado era o no un reincidente, el juez eclesiástico mediaba la dureza de la sentencia. Si la evidencia y los cargos se confirmaban contra el acusado idólatra, el vicario aprobaría una sentencia definitiva de condena e impondría uno o varios tipos de castigo al prisionero.

Castigos y sentencias

Los obispos de Guatemala y sus jueces eclesiásticos, de acuerdo a la ley canónica, tenían el derecho y la obligación de imponer castigos y sentencias a aquellos que quebrasen la ley eclesiástica o cometieran actos en contra de la fe cristiana. Basado en el temor de la Iglesia Católica a los "escándalos públicos", tales como la idolatría, los obispos recibieron amplios poderes como prelados por el derecho canónico[175] para "añadir penalidades que considerasen necesarias para la reparación del

175 Véase, Rev. S.B. Smith, *Elements of Ecclesiastical Law* (New York, Cincinnati, Chicago: Benziger Brothers, 1893), pp. 25-44, especialmente el Canon 2325. También en numerosas cédulas reales, la Corona dio a los obispos el poder de aprobar sanciones y castigos según la "gravedad de la ofensa". Sin embargo, la Corona también intentó restringir el uso de multas pecuniarias o los castigos de trabajo forzado en los obrajes represivos. Véase, *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias*, Libro I, Título X (de los Jueces Eclesiásticos y Conservadores), Leyes vi-viii (pp. 80-81). Del mismo modo el III Concilio Provincial Mexicano dio un mandato que en los casos de idolatría los obispos deberían aplicar "las penas que juzgan más convenientes para su enmienda", p. 368.

escándalo”.[176] A los obispos se les recordaba continuamente que debían castigar a los culpables de pecados en contra de la fe “de acuerdo a la gravedad de la ofensa en contra de Dios”.[177] Además, los indígenas, al recibir el bautismo, eran aceptados en la Iglesia y también podían ser castigados de acuerdo a la ley eclesiástica. Igualmente, el Concilio de Trento estipulaba que aquellos condenados por jueces eclesiásticos no requerían derecho a apelación hasta que el obispo o su juez provisor y vicario general dictasen sentencia en el caso.[178]

Castigos comunes para la idolatría maya en el obispado de Guatemala

De acuerdo con los deberes que le correspondían al Protector de los Indios, la Corona española prohibió a los obispos usar o imponer excomunión como castigo en casos de la heterodoxia indígena. Emitió una Cédula Real estableciendo que los obispos no podían usar esta forma de censura eclesiástica en contra de los indígenas. En su lugar, la Corona proscribió castigos corporales y otros actos de humillación pública con la finalidad de corregir los vicios de “idolatría” y “brujería” entre los indígenas americanos.

Similarmente, el Tercer Concilio Provincial Mexicano definió además los deberes y castigos para la idolatría indígena al ordenar que todos los prelados en la Nueva España:

> […] diligentemente inquieren y se informen de semejantes idolatrías, especialmente de los dogmatizadores, que van sembrando sus errores entre los demás. Y si después de amonestados y corregidos preservan no obstante en sus errores, proceden contra ellos con aspereza, aplicando las penas que juzgan más convenientes tanto para su enmienda, como para escarmiento de los otros. El sínodo encarga a la providencia

176 López de Ayala, *El Sacrosanto …op. cit.*, pp. 125-127.
177 T. Lincoln Bouscaren and Adam C. Ellis, *Canon Law: A Text and Commentary* (Milwaukee: The Bruce Publishing Co, 1946), p. 877.
178 López de Ayala, *El Sacrosanto …op. cit.*, pp. 125-127.

> paternal de los obispos el arbitrio de la calidad de las penas; amonestándoles que no las imponen pecuniarias porque ni corresponden a la gravedad del delito, ni a la pobreza de los indios; sino que los corrijan con penas corporales.[179]

Sin embargo, la severidad de la idolatría en Guatemala y en otras provincias de la Nueva España, obligó a los diversos obispos a argumentar y peticionar por licencia real para poner medidas más fuertes de castigo para aquellos mayas convictos como "dogmatizadores y sacerdotes" de sus idolatrías.

Los castigos más comunes para los idólatras mayas eran las penas corporales, las multas y, en casos severos, el destierro y encarcelamiento por largos periodos de tiempo (véase Figura 18). Sin embargo, otro castigo efectivo era el uso de la humillación pública, a través de la cual los jueces eclesiásticos y los obispos obligaron a los idólatras condenados a ser señalados, públicamente reprehendidos y castigado a las afueras de las iglesias de los pueblos. Con frecuencia eran obligados a usar ropajes especiales o corozas, asemejando al *sambenito* usado por aquellos individuos castigados por la inquisición.



Figura 18. Los castigos típicos permitidos en los casos de idolatría por el juzgado del Provisorato de indios en Guatemala.

179 Mariano Galván, *Concilio III ..., op. cit.,* p. 368.

La ejecución de las sentencias y métodos del castigo: Los autos de fe para los indios en los tribunales episcopales de Guatemala.

Las condenas en contra de los idólatras convictos se hacían generalmente en público durante un acto colectivo de castigo y reprensión llamado un *auto de fe*.[180] Similar a los autos de fe conducidos por el Santo Oficio de la Inquisición, la lectura de las sentencias y la ejecución final ocurrirían en un público "auto de fe de los indios", efectuado normalmente en día domingo, ante el cual todos los habitantes del pueblo serían obligados a reunirse para presenciar la administración del castigo. El espacio público en donde se celebraba el auto de fe era importante. Como nos dice Lara Cisneros "debe ser un espacio público: abierto, por ejemplo una plaza pública -generalmente la plaza mayor, lo que le daba mayor realce al ritual-; o cerrado, como un templo".[181] La presencia de toda la gente del pueblo o región era una parte requerida en cualquier acto público de penitencia y castigo del Provisorato de Indios en algún obispado.[182] Además, celebrando los autos de fe para los indios en la plaza principal de los pueblos "no solo permitiría la participación de un mayor número de asistentes sino que el acto cobraba significación al estar enmarcado por los

---

180 Para las definiciones y discusiones sobre los autos de fe en los procedimientos de la Inquisición, véase, Genaro García, *Autos de Fe de la Inquisición de México con extractos de sus causas, 1646-1648, Documentos Inéditos o Muy Raros para la historia de México*, segunda edición (México: Editorial Porrúa, 1974), pp. 133-259; y, Villanueva y Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición…, op. cit.,* pp. 503-510.

181 Lara Cisneros, "Autos de fe para indios, 1714-1760", *¿Ignorancia Invencible?, op. cit.,* pp. 296-297.

182 Para una discusión detallada de la historia del "Auto de Fe" y sus requisitos en los procedimientos de la Inquisición véase, M. V. González de Caldas, "Nuevas imágenes del Santo Oficio en Sevilla, el auto de fe", *Inquisición española y mentalidad señorial* (Barcelona: Ariel, 1984), pp. 227-265; y, Consuelo Maqueda Abreu, "El auto de fe como manifestación del poder inquisitorial", en José Antonio Escudero, *Perfiles jurídicos de la Inquisición española* (Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición, Universidad Complutense de Madrid, 1989), pp. 407-414.

edificios de gobierno, el templo, y las casas principales".[183] En el caso de los pueblos de cabecera en el obispado de Guatemala, donde en la mayoría de los casos ocurrieron estos *autos de fe* para los indios, era significativo que estos pueblos fueran los sitios de los juzgados eclesiásticos locales de los vicarios, mayormente los juzgados de las vicarías eran alojados en unas salas de las casas curales. Los otros edificios alrededor de estas plazas o atrios de las iglesias incluían a la iglesia mayor del pueblo, las casas de la audiencia municipal, o del cabildo indígena, las casas reales y las residencias de los vecinos más prominentes. En los documentos indígenas como los títulos de los señores de Sololá, muchas veces hay entradas sobre las administraciones de los castigos en público en la plaza principal a los culpados de la idolatría y otros crímenes eclesiásticos y civiles. Por ejemplo, en la entrada del año de 1578, un año en que algunos oficiales del pueblo fueron procesados y condenados por idólatras, el autor Xajil comentó en la entrada correspondiente al 27 de mayo de 1578, mes en que se condenaron a los oficiales del pueblo por los jueces eclesiásticos: "En el día 27 de este mes [de mayo] la sentencia fue pronunciada, y fue ejecutado sobre los señores Don Pedro Solís y Don Francisco, todos de los señores del *chinamit* fueron expulsados de sus señoríos [. . .][184]

En estos autos de fe públicos, las sentencias contra los idólatras condenados eran proclamadas y los convictos públicamente humillados con un sermón y lección dado por un clérigo o fraile docto; todo con la finalidad de mostrar escarmiento ejemplar al resto de los mayas presentes, y para que "aborrecieran el pecado de la idolatría".[185] En estos autos de fe de las cortes episcopales, las

183 Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 297.

184 La cita original se lee: "On the the twenty-seventh day of the month, the sentence was pronounced, was carried out on the lords Don Pedro Solís and Don Francisco, all the chinamit lords were expelled from lordship", *Xajil Chronicle*, en *Kaqchikel Chroniclers: The Definitive Edition*, Judith Maxwell y Robert Hill (Austin: University of Texas Press, 2006), pp. 330-331. La traducción al español es mía.

185 Véase, Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorum…*, *op. cit.*

sentencias se ejecutarían en presencia de todos los funcionarios civiles y eclesiásticos locales, los indígenas y los españoles residentes en el partido o doctrina. A diferencia de los autos de fe del Santo Oficio, en estos eventos públicos del provisorato la ejecución del castigo ocurría en presencia de todos los espectadores el mismo día que las lecturas de las sentencias.[186] Como el historiador Gerardo Lara Cisneros nos dice "los autos de fe para indios fueron un importante recurso […] para disuadir a la población nativa de prácticas consideradas heterodoxas, así como de conductas morales desviadas".[187] En los autos de fe inquisitoriales, las ejecuciones de los castigos y penas punitivitas ocurrieron después del auto de fe, en un lugar apartado del evento.

A los maestros cantores mayas de las iglesias de los pueblos, y los indios coristas de ellas, se les requeriría cantar himnos solemnes y canciones de penitencia. Fuegos y hogueras eran a menudo colocados en la plaza central frente a la iglesia parroquial local, junto con un tipo de cadalso simple para los invitados especiales. En los pequeños autos particulares en las doctrinas y pueblos de los indios, estos tablados eran más simples, pero en los grandes autos de fe públicos del obispado en la capital de Santiago, los oficiales gastaban una importante cantidad de dinero en construir y elaborar el escenario para estos eventos públicos de castigo. Por ejemplo, el mismo fiscal de la Audiencia Real de los Confines, quien era testigo de los eventos del gran auto de fe público en 1554, describió el tablado construido y utilizado por este evento que era construido afuera de la "puerta de perdón de la

---

186 Para el único estudio en particular sobre los autos de fe de los indios en el Provisorato de Indios del Arzobispado de México véase a Gerardo Lara Cisneros, "Los autos de fe para indios en el Arzobispado de México siglo XVIII (1714-1755)", presentado en *Jornadas de Estudo "Desafíos da Expansão Religiosa na Modernidade"* (Lisboa: Universidade de Lisboa, 2016) y el capítulo del mismo autor "Autos de fe para indios, 1714-1760", en su libro *¿Ignorancia Invencible?*, *op. cit.*, pp. 233-304.

187 Véase la interpretación de Lara Cisneros del posible significado de los "autos de fe para indios", en *¿Ignorancia Invencible? op. cit.*, p. 233.

iglesia" que "se hizo un tablado o cadalso muy alto donde se puso el obispo de pontifical, y pusieron en este tablado más de 150 indios".[188]

Frente a este espacio los idólatras condenados se veían obligados a reunirse. Las hogueras simbolizaban los fuegos penitenciales en los cuales los idólatras convictos eran forzados a arrojar a sus propios dioses de barro y madera, y a renunciar públicamente a ellos, con una abjuración pública hecha por cada individuo. En esta declaración pública, los acusados prometían no caer en el pecado de la idolatría otra vez, so pena de castigos mayores. Los vicarios en estos autos de fe, obligaban a los mayas a aplastar, romper y pisotear a sus propios ídolos e imágenes de sus "falsos dioses" y tirar las piezas al fuego como un acto penitencial. Un testigo presencial del gran auto de fe en Santiago de Guatemala en 1556, don Pedro de Santillana, recordó que "echaron gran cantidad de ídolos que estaban allí en un fuego que estaba hecho en la plaza delante de la propia iglesia".[189] El franciscano fray Antonio de Quijada quien se encontraba llegando de viaje a la ciudad durante un domingo de cuaresma en el año de 1554 recordaba de haber visto "como se hizo un gran fuego en la plaza de la dicha ciudad delante la iglesia mayor", y que durante el dicho auto de fe se amenazó "a los indios diciendo que eran merecedores que los quemase allí vivos, pues siendo ya tan predicados y doctrinados en la fe de Jesucristo le habían negado por unas piedras".[190]

El provisorato requería para su archivo de un testimonio escrito de la ejecución de las sentencias y castigos después de estos eventos, hasta de los más pequeños celebrados en las doctrinas lejanas, junto con una certificación de los hechos que era después enviado al obispo y a su juez provisor como prueba de la ejecución de la sentencia. Por ejemplo, en el pequeño auto de fe celebrado en el convento de Motozintla en 1554, los mayas mames de toda la región de la vicaría se reunieron para escuchar

---

188 *Carta de Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, sobre los autos de fe y procedimientos sobre el castigo de la idolatría en el obispado de Guatemala*, 25 de enero, 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

189 *Testimonio de Don Pedro de Santillana sobre los autos de fe para indios celebrados en el obispado de Guatemala*, 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

190 *Testimonio de fray Antonio de Quijada*, 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

la misa penitencial en la que fray Luis Carrillo de San Vicente les amonestó con lecturas y versos de los evangelios en la lengua mame para que sus feligreses se liberaran de los pecados de la idolatría y la brujería. Según un reporte del mismo fraile mercedario en este evento "sacó a los dichos naturales los dichos ídolos los sentenció sumariamente a que la mitad de los idólatras que eran veinte, sirviesen a la obra de la iglesia de la ciudad de Guatemala, y los otros en el monasterio de Nuestra Señora de la Merced de la dicha ciudad por seis años".[191] Como en muchos de los autos de fe conducidos por la Inquisición, en el auto de fe episcopal cada uno de los funcionarios civiles y eclesiásticos tenía sus propios asientos en el cadalso del espectáculo público, que muchas veces estaba construido en los atrios de las iglesias de las cabeceras de las vicarías. Además, el juez eclesiástico y los oficiales indígenas locales de los pueblos estarían sentados en la primera fila, delante de los prisioneros, quienes estaban muchas veces encadenados en grilletes parados en una fila enfrente de ellos.

Por lo general, se colocaba una mesa improvisada debajo de un tipo de baldaquín elevado sobre un estrado en los cuales el juez y el notario se sentaban en lo alto con vista de los prisioneros colocados debajo su vigilancia. Los jueces eclesiásticos generalmente también colocaban un crucifijo o una cruz sobre la mesa ante ellos para hacer énfasis en que era Cristo mismo quien juzgaba y condenaba a los convictos por el crimen de idolatría.

Los autos de fe episcopales más comunes ocurrieron de la siguiente manera. El auto de fe comenzaba con un sermón solemne pronunciado por el juez eclesiástico, o por un clérigo o fraile invitado especialmente para hacerlo. Después del pronunciamiento del sermón en contra de la idolatría, el juez eclesiástico tomaba el juramento de los funcionarios civiles presentes y luego comenzaba el largo proceso de la lectura de las sentencias y las condenaciones. En algunos casos de autos de fe para indios, como varios que se celebraron en la cabecera de Santiago de Guatemala en 1553, 1554, 1556, 1560 y 1562, por el obispo Francis-

191 *Testimonio de Fray Luis Carrillo de San Vicente*, 1563, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

co de Marroquín y sus provisores con el consentimiento de los oidores y los presidentes de la Real Audiencia, fueron condenados centenares de "idólatras".[192] El notario del provisorato episcopal, Alonso de Rojas, en 1553 comentó que el obispo Marroquín "hizo un auto público en la iglesia mayor de la dicha ciudad en la cual salieron penitenciados gran cantidad de indios naturales del dicho obispado de Guatemala por idólatras". En estos eventos más grandes se juntaron una multiplicidad de indígenas de todas partes del obispado para ser castigados públicamente en la plaza principal de la capital del Reino de Guatemala.

Comúnmente cuando el notario leía las sentencias en público, la multitud recibía instrucciones de mirar a los idólatras convictos con ignominia para aumentar su vergüenza pública. En el caso de un auto de fe público en 1553, "hubo tres sermones de religiosos en diversas lenguas, y se hizo llamamiento de la mayor parte de la tierra para que viese el castigo público que se hacía de estos idólatras".[193] Los prisioneros solían estar desnudos de la cintura para arriba, incluso las mujeres. Aquellos idólatras a quienes se les administrarían azotes usarían una cuerda, o soga, atada alrededor de sus cuellos como símbolo de su castigo.[194] La cuerda era un símbolo que representaba el castigo de azotes, y era con esta misma que los fiscales administraban el castigo. En sus manos cada idólatra condenado sostenía una vela encendida como símbolo de su arrepentimiento, y en otros casos en Guatemala, los mismos idólatras eran forzados a parar junto con sus propios ídolos en sus manos, como ocurrió en 1554 cuando había "mucha cantidad de indios condenados del dicho pecado con corozas y sambenitos y los ídolos en las manos y

---

192 Según uno de los testigos de este gran evento que ocurrió en la presencia del presidente y oidores de la Real Audiencia de Guatemala, los predicadores fray Alonso de Escalona (franciscano-hablando en náhuatl), fray Tomas de Cárdenas (dominico-hablando en k'iche') y fray Luis Carrillo de San Vicente (mercedario-hablando en mam) dieron los sermones en las lenguas indígenas. Véanse los testimonios reunidos sobre este evento en AGI, Escribanía de Cámara, 1009A.

193 *Testimonio del fiscal de la Real Audiencia de Guatemala, Don Diego de Quijada*, 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

194 Villanueva y Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición…, op. cit.*, p. 506.

con sogas a las gargantas".[195] Sobre sus cabezas se colocaba una *coroza* de tela o papel, como una corona de vergüenza ignominiosa, sobre la cual estaban escritos las acusaciones y pecados que habían cometido; esta coroza a veces también era pintada con demonios y algunas veces con llamas de fuego.



Representación de un *sambenito* **y una** *coroza* **penitencial de un idólatra convicto**
Fuente: Antonio Puigblanch, *The Inquisition Unmasked*, **1816. Imagen en la colección privada de John F. Chuchiak IV**

Figura 19. Representación de un sambenito y una coroza de un idólatra convicto.

En otros casos, aunque no era muy común en otras regiones y obispados, en Guatemala hay evidencia que los funcionarios obligaron a los penitentes a usar la vestimenta penitencial llamada *sambenito*, que se asemeja a los mismos tipos de prendas de vergüenza que usaba el Santo Oficio de la Inquisición. Según Francisco de Figueroa, uno de los espectadores de otro auto de fe público celebrado en Santiago en la plaza principal en 1555, "vio que estaban en la dicha penitencia indios con sambenitos".[196] El mismo uso de estas prendas infamatorias también parece haber sido parte de las sentencias en el auto de fe en 1556, porque Pedro de Santillana recordaba que después de la lec-

195 *Probanza de los autos de Inquisición que se hicieron en Guatemala*, 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

196 *Testimonio de Francisco de Figueroa sobre los autos de fe y procedimientos sobre el castigo de la idolatría en el obispado de Guatemala*, 25 de enero, 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

tura de sentencias "les echaron sambenitos y los mandaron servir en obras de la iglesia y en otras cosas a ella pertenecientes".[197] En los casos de la idolatría indígena, cada idólatra maya también solía tener a sus pies, o en sus manos, los ídolos y la parafernalia que había usado para cometer el acto de la idolatría, a veces los jueces ordenaban que objetos representativos más pequeños fueran atados alrededor de su cuello en símbolo de la vergüenza pública.

Después de dar lectura a las sentencias, uno por uno los idólatras convictos eran instruidos a dar un paso adelante para después aplastar y romper en un acto penitencial a sus dioses hechos de barro o madera. Luego arrojaban las piezas de sus ídolos en las hogueras. Después de este acto de arrepentimiento y extirpación, los castigos se ejecutaban en el mismo escenario frente a todos los espectadores. Primero, a los que se condenaron a la vergüenza pública, se les trasquilaban el pelo y luego se les daban otros castigos corporales,[198] como sucedió en los autos de fe para los indios idólatras castigados por el juez comisario de la idolatría, fray Tomas de Cárdenas y fray Juan de Torres en la región del convento de Sacapulas en 1555.[199]

Si una sentencia incluía la pena de azotes, esta era ejecutada por los funcionarios civiles, usualmente por los fiscales indígenas del pueblo, asistentes del vicario. En un acto formal, el idólatra convicto era entregado o "relajado" bajo la custodia de las autoridades civiles para la administración y la ejecución del castigo corporal. Después de la administración de estas condenas corporales, se administrarían las otras sentencias, haciendo cumplir las penas impuestas por el juez eclesiástico, tales como la imposición del exilio, el orden de la remisión del reo al trabajo forzado y otras penas. Por lo general, la corona penitencial, o coroza,

---

197 *Testimonio de Pedro de Santillana sobre los autos de fe y procedimientos sobre el castigo de la idolatría en el obispado de Guatemala*, 25 de enero, 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

198 Véase el texto de la *Provisión Real hecho por la Audiencia de México, 12 de agosto, 1574*, en Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorum…*, *op. cit.*, pp. 201-203.

199 *Carta de Fray Tomás de Cárdenas y fray Juan de Torres al rey*, *Carlos V*, 6 de diciembre, 1555, AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 168.

con el nombre y los delitos de los idólatras se mantendría en la iglesia, parecido a la práctica de los condenados por el Santo Oficio, por algún tiempo en un lugar visible como un recordatorio del pecado y para vergüenza pública para los condenados y sus familias.

A menudo se erigía una picota pública en un estrado con una columna de madera para la ceremonia del auto de fe, a donde los fiscales administraban los azotes y otros castigos corporales, mientras que los espectadores estaban sentados durante el evento como testigos de los hechos. En los casos en los que a los mayas condenados se les trasquilaban el pelo o se les exhibía en el cepo, el castigo se combinaba con nuevas amonestaciones por parte del cura párroco o vicario que presidía en el evento.

Todos estos autos de fe duraban hasta las altas horas de la noche si había muchos idólatras a procesar, y después de los castigos públicos el resto de la gente indígena del pueblo recibiría más instrucción religiosa. A menudo, se leían cartas o amonestaciones que provenían directamente del obispo en algunos casos, o en la ciudad capital, el mismo obispo, mayormente vestido en el estilo pontifical más formal, era la persona que daba un discurso de reprehensión y amonestación. Tal fue el caso en el auto público celebrado en 1554, cuando el obispo Francisco de Marroquín "reprehendió a los dichos indios penitentes, acriminándoles el pecado de la idolatría",[200] y después el obispo les dio un largo sermón de reprehensión "sobre lo mal que habían hecho en dejar a Dios nuestro Señor y volverse a sus demonios y ritos pasados".[201]

Todo el acto del auto de fe funcionaba como una representación teatral del castigo y un evento didáctico para el escarmiento de todo el pueblo, y estaba destinado a causar miedo y dar una lección a aquellos que cometieron crímenes en contra de la fe cristiana. La historiadora

---

200 *Testimonio de fray Diego de la Cruz, fraile dominico, sobre los autos de fe y procedimientos sobre el castigo de la idolatría en el obispado de Guatemala*, 25 de enero, 1565, AGI, Patronato 184, Ramo 52.

201 *Testimonio de Alonso de Rojas, quien servía como notario del provisorato en estos años, sobre el auto público que se celebró en la ciudad de Guatemala para los indios idólatras,* 31 de enero, 1565. AGI, Patronato 184, Ramo 52.

Macarena Cordero Fernández describió el caso de los castigos a los idólatras en las visitas de idolatrías en Perú:

> […] las penas o castigos impuestos a los delincuentes por los visitadores de idolatrías se fundamentaron en la ofensa infligida a Dios y el gravísimo daño que podían causar tales conductas a la comunidad; por ello es que las penas eran tan severas y rigurosas. Sus principales objetivos o finalidades eran la corrección y enmienda del delincuente.[202]

Como parte de la reivindicación y enmienda de los condenados, los idólatras convictos participarían en una procesión penitencial desde su lugar de encarcelamiento en solemne procesión hasta las puertas de entrada de la iglesia parroquial, ante la cual se reunían todos los vecinos del pueblo.[203] En algunos casos, el vicario y juez eclesiástico ordenaba que fueran llevados en procesión alrededor de la iglesia con acompañamiento de música solemne. En otros casos, la administración de los azotes ocurriría mientras que los idólatras condenados marchaban en procesión, ya fuera a pie o sobre las espaldas de unas mulas. Mientras más solemne y ceremonioso era el auto de fe de los indios, más impactante era para los feligreses mayas comunes. Como Cordero Fernández afirmó para el caso de las visitas de idolatría en Perú, las penas y castigos tenían "un fin correccional y enmendador, que equilibraba el alma del delincuente, puesto que el castigo expiaba sus culpas".[204]

Los sacerdotes y los vicarios en sus sermones mencionaban a los mayas que había sido su idolatría la que había causado que Dios enviara la plaga, la sequía, la quemazón de algunos edificios de sus pueblos, siempre atribuyendo a estos tipos de calamidades a sus feligreses indígenas como un nuevo castigo divino por sus pecados. Durante los años de 1560 y 1574,

---

202 Véase, Macarena Cordero Fernández, "Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII", en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXII (Valparaíso, Chile, 2010), pp. 351-379.

203 Para actos similares de procesiones públicas en los autos de fe de la Inquisición, Villanueva y Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición…*, *op. cit.*, pp. 504-505.

204 *Ibídem.*

cuando hubo pestes y enfermedades, el franciscano y juez comisario fray Gonzalo Méndez aseveró que los k'iche's del pueblo de Quetzaltenango llamaban a estas plagas "*lokobal* de Dios" o el regalo o dádiva de Dios.[205]

Con base en estas fuentes indígenas, podemos corroborar que estos autos de fe del Provisorato de Indios, al igual que los sermones de los sacerdotes y los vicarios en contra de la idolatría, inspiraron temor, horror, y hasta el arrepentimiento de los mayas. Los mismos kaqchikeles anotaron en sus crónicas las calamidades que ocurrieron en sus pueblos, como pestes, fuegos, sequías, etc., y los describieron como castigos divinos recibidos por las faltas que cometían ellos mismos o sus gobernadores.

Año	**Lugar**	**Tipo de auto de fe para indios (Particular o General)**	**Juez eclesiástico**	**Poderes legales para hacer la celebración del auto de fe**	**Cantidades de idólatras procesados en el auto de fe**
1548	Santiago de Guatemala	Auto de fe General	Obispo Francisco de Marroquín	**Prelado**=Basado en los poderes ordinarios dados a los prelados.	35?
1553	Convento de Motozintla	Auto de fe Particular	Fray Luis Carrillo de Santa María (Juez Comisario de la Idolatría)	**Juez Comisario de la Idolatría** = Basado en una comisión particular del Obispo Francisco Marroquín en la región de la Vicaría Mercedaria de Cuilco)	40
1553	Santiago de Guatemala	Auto de fe General	Obispo Francisco de Marroquín	**Prelado**=Basado en los poderes ordinarios dados a los prelados.	~150
1554	Santiago de Guatemala	Auto de fe General	Obispo Francisco de Marroquín	**Prelado**=Basado en los poderes ordinarios dados a los prelados.	~250
1556	Convento de Ostuncalco	Auto de fe Particular	Fray Pedro de Verdugo (Doctrinero Mercedario con comisión particular para el conocimiento de la idolatría)	**Fraile Doctrinero**= Basado en una comisión particular del obispo Marroquín para proceder en los casos de idolatría en su región	25
1558	Convento de Santo Domingo	Auto de fe General	Fray Tomás de Cárdenas (Provincial, con comisión de Juez Visitador de Idolatrías)	**Provincial Dominico**= Basado en una comisión de Juez Visitador de Idolatrías para proceder en los casos de idolatría en su visita.	~100

Tabla 3. Ejemplos de algunos autos de fe para indígenas documentados y celebrados por los oficiales del Provisorato de Indios durante el obispado de Francisco Marroquín, 1545-1563.

205 Fray Francisco Vázquez, *Crónica…, op. cit.*, Tomo, II, p. 103.

Al seguir el proceso del castigo descrito anteriormente, los obispos de Guatemala y sus jueces eclesiásticos subdelegados intentaron de emprender la erradicación institucionalizada de la idolatría indígena. Mediante el seguimiento de estos procedimientos, los jueces eclesiásticos locales y sus notarios redactaron cientos de casos en contra de los idólatras. Era a través de este proceso de castigo que un auto de fe público tomaba forma. Sin embargo, el mismo proceso de castigo que se describe aquí nos permite tener una comprensión adecuada del gran número de casos de idolatría que una vez atestaron los archivos eclesiásticos de Guatemala y sus distritos, provincias y vicarías, pero que en su mayor parte se encuentran perdidos.

El número masivo de "idólatras mayas" castigados y el gran número de autos de fe para los indios conducidos, cuya evidencia documental es lastimosamente fragmentaria, deben ser examinados en detalle para comprender el alcance y la importancia de la extirpación de la idolatría en la historia colonial de Guatemala.

CONCLUSIÓN

La historia eclesiástica de Guatemala, en especial la administración de la justicia eclesiástica es una historia llena de conflictos entre órdenes mendicantes, los obispos y la clerecía secular. Enfrentando no solo la resistencia de los frailes doctrineros y sus superiores, sino también sufriendo una falta de cooperación de los oficiales civiles locales, junto con las frustraciones y ataques de los oidores y presidentes de la Audiencia de Guatemala, los obispos enfrentaron grandes obstáculos para ejercer la justicia eclesiástica sobre los indígenas.

La mayoría de las doctrinas de los indígenas en Los Altos quedaron en manos de los frailes y sus órdenes, pero la administración de la justicia eclesiástica indígena quedó a cargo de los obispos y sus jueces eclesiásticos. Esto causó una serie de problemas para entablar una coordinación de la extirpación de las idolatrías en el obispado de Guatemala. A veces los obispos y los frailes de las órdenes cooperaron mientras pudieron hacer frente a la resistencia indígena a su llamada

"conquista espiritual", pero muy a menudo, los obispos y sus jueces provisores encontraron resistencia y falta de cooperación por parte de los religiosos y los oficiales reales.

Sin embargo, por derecho canónico y real, solo a los obispos y sus jueces competía el proceso del castigo de la idolatría. Sin una comisión o la cooperación de los obispos y sus jueces provisores, los frailes doctrineros no podrían ni castigar a sus feligreses indígenas, ni corregir sus faltas de doctrina. Esta precaria realidad, frustraba a los frailes doctrineros, y a veces causaron su resistencia a reportar los pecados públicos de los indígenas de su doctrina, lo que obstaculizaba a los jueces eclesiásticos de los obispos y sus vicarios y clérigos seculares en la efectiva extirpación de los vicios y pecados públicos de los indígenas del obispado.

Los jueces que tenían el derecho y jurisdicción eclesiástica de castigar a los indígenas carecían del control efectivo de la investigación y el apoyo local de los doctrineros, lo que dificultaba el castigo a los culpables. Por su parte, los frailes doctrineros bien sabían que los reportes sobre la existencia de la continua idolatría en sus zonas de conventos podrían ser utilizados en su contra, y promover con esto la secularización que tanto anhelaban los obispos y la clerecía secular. Sin embargo, al no rendir cuentas o reportes a los obispos y sus provisores, los mismos frailes quedaron sin la jurisdicción ni la comisión legal de hacer cualquier castigo público en contra de las idolatrías y prácticas heréticas de los indígenas de su doctrina. Ambas clerecías quedaron frustradas en sus deseos e intentos de extirpar la idolatría de los indígenas en el reino de Guatemala.

Entre estos conflictos y pugnas, los indígenas mayas de Guatemala ganaron la paz necesaria para preservar una gran cantidad de sus creencias, prácticas tradicionales, y aun los ritos y ceremonias de tipo prehispánico, los cuales continuaron practicando abiertamente, y sin el mayor miedo de ser castigados con rigor. La falta de cooperación entre las clerecías y los oficiales reales, dejaban una laguna en la vigilancia y el poder de castigar las faltas de doctrina cristiana entre los indígenas en Guatemala.

Con el derecho y la justicia a su lado, pero sin la fuerza o poder de la cooperación eclesiástica, el desarrollo del provisorato de indios, el juzgado más importante en la extirpación de las idolatrías en los obispados coloniales en las Américas, quedó como un intento fallido en términos del control eficaz sobre los indígenas del obispado de Guatemala. A pesar de que la extirpación de las idolatrías indígenas y su castigo eran una prerrogativa exclusivamente de los obispos y sus jueces provisores, reforzados por ambos derechos, la falta de cooperación con el resto de las órdenes mendicantes y los oficiales reales frustraron sus intentos de establecer un fuerte y eficaz juzgado del Provisorato de Indios.

En conclusión, los obispos efectivamente quedaron en control absoluto de la justicia eclesiástica de los indígenas, manteniendo bajo su jurisdicción la extirpación de la idolatría con el poder de dar o no las comisiones para su castigo; sin embargo, el poder de los jueces eclesiásticos en términos de sus intentos de extirpación de idolatrías en las zonas bajo el control de los clérigos regulares terminó siendo un éxito efímero.



Figura 20. Conflictos de jurisdicción y competencias en casos de idolatría en Guatemala.

Talleres de obsidiana de El Chayal: un patrimonio prehispánico en riesgo*

Edgar Humberto Carpio Rezzio**

Resumen

Aunque en el área maya existen numerosos yacimientos de obsidiana, solamente tres fueron los de mayor explotación en tiempos prehispánicos (Fig. 1), siendo estos El Chayal, San Martín Jilotepeque e Ixtepeque, todos ubicados en el actual territorio de Guatemala, en la región de la cadena volcánica de las Tierras Altas. La obsidiana fue aprovechada desde épocas muy tempranas debido a sus cualidades para la elaboración de artefactos cortantes y la tecnología lítica se fue haciendo cada vez más compleja hasta alcanzar una alta producción de artefactos que llegó a convertirse en un elemento clave de la economía prehispánica.

El propósito de este trabajo es hacer énfasis en la importancia que tuvo la producción de artefactos de obsidiana a partir del aprovechamiento de los yacimientos mencionados y cómo los antiguos talleres, especialmente los de El Chayal, se encuentran vulnerables ante el avance de la presión urbana y otros factores que amenazan su permanencia.

Introducción

La fuente de obsidiana conocida como El Chayal (Fig. 2), cuyas características se describen más adelante, jugó un papel importante durante la época prehispánica como fuente de materia prima para la elaboración de artefactos cortantes, recursos necesarios para la vida coti-

---

* Trabajo de ingreso como Académico de Número presentado en el Auditorio de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, el 26 de febrero de 2020.

** Licenciado en Arqueología por la Escuela de Historia -USAC-, Maestro en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México y Doctor en Estudios Mesoamericanos -UNAM-.

diana y el desarrollo de aquellas sociedades. La obsidiana es un vidrio natural de origen volcánico, por lo cual, al ser trabajada adecuadamente, produce artefactos con un filo muy agudo. Mediante diferentes técnicas de tallado, los antiguos pobladores del valle de Guatemala produjeron todo tipo de artefactos para cortar, raspar y punzar, tales como navajas, cuchillos, hachas, raspadores, buriles, etc. También se produjeron armas como puntas de proyectil y de flecha (Fig. 3).

Los materiales del Chayal circularon en el Valle de Guatemala y más allá de este a partir del período Preclásico, incluso hay evidencia de su utilización en el período Paleoindio como lo atestiguan algunas puntas de proyectil de este período, localizadas en los yacimientos paleontológicos.[1]

Luego se extiende por toda la época prehispánica, y se evidencia un gran desarrollo tecnológico en la producción de los artefactos. En este sentido, la gran urbe de Kaminaljuyu llegó a tener un rol muy activo en la producción, distribución y consumo de los artefactos de obsidiana, aspecto que formó parte importante de su economía.[2]

La fuente de El Chayal ha sido investigada desde la década de 1970, por diferentes instituciones e investigadores, tanto norteamericanos, franceses como nacionales.[3] El último estudio de gran magnitud se llevó a cabo a finales de la década de 1990 y fue objeto de una tesis de licenciatura en arqueología.[4]

---

1 Carson N. Murdy. “Los Primeros Habitantes de Centro América”. *Historia General de Guatemala* (de aquí en adelante *HGG*). Jorge Luján Muñoz, Director General. Tomo I, *Época Precolombina,* Marion P. Hatch, Directora del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1999), pp. 131-138.

2 Edgar H. Carpio Rezzio. *La Relación Kaminaljuyu-Teotihuacan*. (Guatemala: Instituto de Investigaciones, Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1999), 32 pp.

3 Héctor Mejía Amaya y Edgar Suyuc Ley. Ri Chay Abaj. Proyecto Geológico-Arqueológico El Chayal. *Utzib.* Serie Reportes (Guatemala Asociación Tikal, 2000), p. 1-2.

4 Edgar Oswaldo Suyuc Ley. *Los Talleres de Obsidiana de la Joya, El Chayal*. Tesis de Licenciatura en Arqueología (Guatemala: Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2001), 66 pp.

Desde el año 2006 como parte del Taller de Lítica de la Escuela de Historia se han realizado visitas periódicas a distintos depósitos y afloramientos de El Chayal, donde existen antiguos talleres primarios, tales como La Joya, El Chayal Perdido, Azacualpilla y Nance Dulce, ubicados entre los municipios de San José del Golfo y Palencia en el Departamento de Guatemala (Fig. 4). A lo largo de estos últimos años hemos visto con preocupación como muchos de estos espacios se han ido perdiendo por el avance de nuevos asentamientos, como colonias y granjas, y también por la demanda de obsidiana con fines industriales o de otra índole.

El trabajo se estructura de la siguiente manera: el primer apartado está dedicado a la definición de lo que es la obsidiana como recurso mineralógico; luego lo que son las fuentes de obsidiana y cómo se estudian; posteriormente los antecedentes de investigación en el área maya y particularmente en Guatemala; luego se pasa a las características de la fuente de obsidiana de El Chayal, tema principal de este estudio; la situación actual de los principales talleres prehispánicos en El Chayal; una propuesta de investigación y conservación de dichos talleres; las conclusiones y las ilustraciones.

Finalmente, este estudio pretende señalar la importancia que, como patrimonio cultural prehispánico, poseen los talleres de obsidiana de El Chayal, correspondientes a la época prehispánica, y la necesidad de su conservación, ante la amenaza de su pérdida y destrucción.

¿Qué es la obsidiana?

La obsidiana es un vidrio natural de origen volcánico (Fig. 5) y se clasifica dentro de las rocas ígneas. Generalmente es de color negro lustroso, aunque su color puede variar dependiendo de la composición química de la lava que la formó, alcanzando diferentes tonalidades de gris a negro.[5] Algunas variedades pueden ser de color café o verde. La obsidiana se forma por el rápido enfriamiento de ciertos tipos de lava

5 Richard M. Pearl. *Geología.* Serie Compendios Científicos (México: Compañía Editorial Continental, S. A. 1976), 112 pp.

que contienen un alto porcentaje de sílice, principal elemento formador del vidrio.[6] Se le encuentra en depósitos expuestos o bien a profundidad donde es necesario llevar a cabo trabajo de minería para su extracción. Dependiendo de la manera en que la lava se desplazó durante la actividad volcánica, la obsidiana puede ser de flujo o bien como bloques piroclásticos.

Generalmente se le encuentra cubierta de una capa gruesa y rugosa llamada corteza o cortex, la cual conserva la pureza de la obsidiana en su interior. Para poder iniciar el trabajo de talla de este material esta capa debe ser removida con el fin de producir artefactos. Las cualidades que posee la obsidiana la hacen apta para elaborar objetos punzo cortantes, pues posee un filo natural muy agudo, que produce cortes perfectos y profundos. Tiene además una fractura especial denominada concoidea, la cual facilita la obtención de objetos de forma regular llamados lascas, cuya característica es tener filo en todo el contorno, excepto en la zona bulbar de donde fue desprendida del núcleo. Otra de las cualidades de la obsidiana es su dureza, la cual, si se colocara en la escala de Mohs, que mide la dureza de los minerales alcanza el grado 6, lo que la hace resistente hasta cierto punto, aunque pasado ese límite, como todo vidrio, es quebradiza y delicada si se le da un mal trato. La obsidiana tiene otra característica particular y es que al momento de cortarla esta se va hidratando, es decir absorbe la humedad del ambiente, creando una capa de hidratación que puede ser medida y puede ayudar a fechar el material. Esta técnica se conoce como "técnica de hidratación de obsidiana" y fue un medio de fechamiento muy popular en las décadas de 1980 y 1990.[7] Sin embargo, la taza de hidratación y su calibración presentaron múltiples problemas

---

6 Edgar Carpio Rezzio. "Industrias Líticas". *HGG*. Tomo I, *op. cit.*, p. 430.

7 Edgar H. Carpio Rezzio. "La Técnica de Hidratación de Obsidiana en la Arqueología de Guatemala". *Boletín IIHAA. Año 9 No.1*. Número dedicado a la Arqueología (Guatemala: Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala. 2000), pp. 9-12. Escrito originalmente en coautoría con Edgar Salvador Gutiérrez Mendoza.

debido a variaciones en la temperatura, humedad, etc., por lo que la técnica ha sido reevaluada, buscándose alternativas de refinamiento con tratamientos más rigurosos de la información y de la técnica en sí.[8] Para ello se requiere de un microscopio de largo alcance que no siempre está disponible en los laboratorios de los programas arqueológicos de investigación.

Las fuentes de obsidiana y su estudio

Se designa como fuente o yacimiento al lugar donde se concentra la obsidiana. La fuente es la categoría más amplia, pues puede poseer varios yacimientos y estos a su vez varios afloramientos. En el nivel más bajo se encuentran los depósitos que pueden ser discretos o de enormes proporciones. Para determinar la procedencia de la obsidiana se utilizan técnicas de laboratorio a partir de elementos traza que forman parte del contenido mineralógico de este material. Sobre esta base se pueden realizar pruebas de laboratorio como el análisis de activación de neutrones conocido por sus siglas en inglés como NAA o bien la fluorescencia de rayos x, o XRF, por sus siglas en inglés.[9] La diferencia entre uno y otro es que se utilizan más o menos elementos químicos de la composición de la obsidiana para determinar su origen. Actualmente se realiza con más frecuencia la técnica de Fluorescencia de Rayos X utilizando un espectrógrafo portátil que facilita mucho la medición de las muestras y abarata los costos de cada prueba (Fig. 6).

La técnica más simple y a la vez más utilizada es la llamada técnica visual, que consiste en un análisis macroscópico de la obsidiana preferentemente con luz natural, por medio del cual se determina el origen con base en los atributos físicos del material, tales como color,

8 Lawrence M. Anovitz, J. Michael Elam, Lee R. Riciputi, David R. Cole. "The Failure of Obsidian Hydration Dating: Sources, Implications and New Directions". *Journal of Archaeological Science*, 26 (1999), pp. 735-752.

9 Bruker. Elemental Composition of Obsidian and Other Lithic Materials as Evidence of Human Trade and Migration. https://www.bruker.com/products/x-ray-diffraction-and-elemental-analysis/handheld-xrf/obsidian.html.

textura, lustre, etc. Esta técnica requiere siempre de un posterior análisis de laboratorio por los medios ya mencionados sobre una muestra representativa, para tener mayor certeza y confiabilidad, lo que quiere decir que sin una confirmación de métodos científicos, la identificación visual no es aceptable. No obstante, cuando no es posible enviar muestras al laboratorio se toma en cuenta la cercanía de las fuentes a los sitios arqueológicos, la disponibilidad de información de estudios previos, y el grado de dificultad que implica obtener material de fuentes importantes pero muy lejanas, y que la muestra sea lo suficientemente grande. Eso reduce las posibilidades de variabilidad y hace más confiable el estudio macroscópico.

Antecedentes de investigación

Los yacimientos de obsidiana en Guatemala han sido investigados desde la década de 1960. A partir de la década de 1970 Sidrys, et al.,[10] Hurtado de Mendoza,[11] Asaro et al.,[12] Clark,[13] Braswell y Glascock,[14] Mejía y Suyuc,[15] Suyuc[16] y Carr,[17] realizaron recorridos y muestreos

10 Raymond V Sidrys, John Andresen y Derek Marcucci. "Obsidian Sources in the Maya Area". *Journal of the New World Archaeology I* (1976), pp. 1-13.

11 Luis Hurtado de Mendoza, *Obsidian Studies and the Archaeology of the Valley of Guatemala*. PHD Disertation. Departament of Anthropology (Pennsylvania: University Park Pennsylvania State University, 1977).

12 Frank Asaro, Helen V. Michel, Raymond Sidrys y Fred Stross, "High-Precision Chemical Characterization of Major Obsidian Sources in Guatemala", *American Antiquity* 43 (1978), pp. 436-443.

13 John E. Clark, "Guatemalan Obsidian Sources and Quarries: Additional Notes", *Journal of New World Archaeology* 4 (1981), pp 1-15.

14 Geoffrey E. Braswell y Michael D. Glascock. "Interpreting Intrasource Variation in the Composition of Obsidian: The Geoarchaeology of San Martin Jilotepeque, Guatemala", *Latin American Antiquity* 9 (1998), pp. 353-369.

15 Mejía Amaya y Suyuc Ley…, *op. cit.*

16 Suyuc Ley…, *op. cit*.

17 Sean Peter Carr, *Geochemical Characterization of Obsidian Sources in Highlands Guatemala*. Thesis in Anthropology (Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2015), 90 pp.

en la fuente de El Chayal, tratando de determinar su extensión y la forma de explotación, reconociendo la presencia de talleres primarios y estudiando la composición química de los diferentes afloramientos. La composición química de la obsidiana de El Chayal, en general, incluye como elementos principales hierro, manganeso, zirconio, estroncio y rubidio, y existen variaciones en la cantidad de estos elementos químicos que pueden ayudar a determinar los 5 principales subgrupos de la fuente.[18]

De estos estudios destacan los de Mejía y Suyuc, apoyados por la arqueóloga francesa Veronique Darras, de amplia experiencia en el estudio de las fuentes de obsidiana en Michoacan, quienes realizaron excavaciones sistemáticas en varios puntos de El Chayal, para determinar las características de los talleres y la minería prehispánica. Por su parte Braswell,[19] llevó a cabo extensos estudios en la fuente de San Martín Jilotepeque para determinar la estructura de la industria de artefactos de obsidiana de la misma, y su distribución en el área maya. Finalmente, numerosos autores han mencionado la importancia de la fuente de Ixtepeque, ubicada en el volcán del mismo nombre, cuyo papel fue esencial en la aportación de materia prima cortante en la frontera este del área maya.[20]

Características de la fuente de El Chayal:

Su nombre proviene de la palabra Chay, que en idioma Kakchiquel significa vidrio, por lo que chayal significa mucho vidrio. Se ubica a unos 20 km al noreste de la ciudad de Guatemala, entre los departamentos de Guatemala y El Progreso. Es una zona caracterizada por un clima seco y vegetación de chaparral.

---

18 *Ibid*., p. 52-54.

19 Braswell y Glascock., *op. cit.*

20 Julio César Alvarado Hernández, *Chalchuapa y el intercambio de obsidiana durante el Preclásico*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), 125 pp.

A El Chayal se llega por la carretera al Atlántico a la altura de los kilómetros 17 (entrada a San José del Golfo, distante 10 km), 23, 25 y 26. El afloramiento del kilómetro 25 es visible desde la carretera y en él se puede apreciar el flujo de lava que lo formó. Sin embargo, este no tiene valor arqueológico ya que la obsidiana es de mala calidad y se rompe de manera imperfecta, por lo que no se utilizó para elaborar artefactos.

Según Hurtado de Mendoza,[21] El Chayal es un sistema de yacimientos con 5 subsistemas principales y 30 depósitos distribuidos en una extensa zona que abarca cuando menos tres municipios de los departamentos referidos. Dentro de estos depósitos algunos fueron los mayormente explotados, tal el caso de La Joya, Nance Dulce y Azacualpilla (Fig. 7). En estos se ubican vastas extensiones de desechos de talla producto de las primeras etapas de preparación de núcleos para la extracción de navajas. Asimismo, estos conforman domos y taludes, y las llamadas cubetas de extracción y desecho. Uno de los mejor documentados y estudiados es el depósito taller de La Joya, cuyo volumen de desechos parece incalculable. En las excavaciones del proyecto *Ri Chay Abaj*, conducido por la arqueóloga Veronique Darras, con el apoyo de Héctor Mejía y Edgar Suyuc,[22] se localizaron capa tras capa a profundidades de más de dos metros que revelaron una explotación continua a lo largo del tiempo. En asociación con algunos materiales cerámicos, que por cierto son muy escasos en el lugar, se ha fechado este depósito con explotación desde el Preclásico Medio, pero con mayor énfasis a partir del Preclásico Tardío hasta el Posclásico.

La obsidiana de El Chayal se destaca por ser de buena calidad para el tallado, lo que permitió la elaboración de toda clase de objetos, utensilios cortantes, punzantes, para raspar y también para la elaboración de ornamentos de distinta clase. La obsidiana aquí se localiza en

---

21 Luis Hurtado de Mendoza, “La obsidiana de El Chayal y su redistribución en Kaminaljuyú (Guatemala), 0-200 d.C.” *Mesoamérica* Año 7, No. 12 (Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica CIRMA, 1986), p. 399.

22 Mejía Amaya y Suyuc Ley…, *op. cit.*

forma de flujo en las paredes y cortes de la montaña. Dentro de sus características físicas destacan su textura lisa, color gris traslucido en una variedad de tonalidades y filo muy agudo. Algunos materiales presentan bandeamiento ocasional muy parejo o pequeñas inclusiones, pero en general es una obsidiana formada a partir de una lava muy pura. La corteza es blanca o gris.

El principal producto elaborado con obsidiana de El Chayal fue la navaja prismática, un producto que aparece en Mesoamérica desde el Preclásico Medio, pero que cobra fuerza a partir del Preclásico Tardío y que constituyó según Hirth[23] el mayor logro tecnológico de la lítica mesoamericana. También se produjeron, raspadores, puntas de proyectil, unifaciales y bifaciales, así como cuchillos de gran tamaño. En el yacimiento se estableció la primera etapa de la cadena operativa que culminaba en talleres secundarios ubicados cerca de los centros productores, distribuidores y consumidores entre los que destaca la gran ciudad de Kaminaljuyu en la meseta central de Guatemala. Este centro organizó una de las mayores industrias líticas con la producción a gran escala de navajas prismáticas,[24] que cubría una gran demanda en el sitio y más allá de este, como lo atestiguan hallazgos recientes de numerosos talleres en diferentes áreas de Kaminaljuyu donde se han localizado miles de artefactos que dan prueba de ello. En algunos casos las navajas eran llevadas como producto terminado y en otros se transportaban los núcleos prismáticos que eran reducidos en otros sitios.[25]

23 Kenneth G. Hirth, "Navajas de obsidiana mesoamericanas. Una herramienta perfecta". *Arqueología Mexicana* Vol. XXII, No. 130 (México: Editorial Raíces, 2014), pp. 46-51.

24 Kenneth Hirth. "The Kaminaljuyu Production Sequence for Obsidian Prismatic Blades. Technological Characteristics and Research Questions". *Mesoamerican Lithic Technology. Experimentation and Interpretation.* Edited by Kenneth Hirth (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2003), pp. 170-172.

25 Oswaldo Chinchilla y Edgar Carpio. El taller de Obsidiana de El Baúl, Zona Nuclear de Cotzumalguapa: Informe Preliminar. *Memoria del XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2003), pp. 787-796; Edgar Carpio. "La Obsidiana en

El volumen de producción de artefactos de obsidiana de El Chayal, posiblemente a cargo de especialistas ubicados en Kaminaljuyu, entre el Preclásico Tardío y el Clásico Tardío debió ser incalculable, tomando en cuenta los miles de artefactos que reportan las excavaciones que se realizan en el valle de Guatemala. A este respecto cabe mencionar los hallazgos recientes en proyectos de rescate en las zonas 7 y 11 de la ciudad de Guatemala, donde se han localizado depósitos conteniendo miles de artefactos, principalmente navajas de todo tipo y núcleos agotados (Carpio y Chavarría,[26] Paiz[27] y Valladares[28]). En el sector de San Jorge, ubicado en la zona 11 y Anillo Periférico, muy cerca del área de Miraflores, también se reportaron interesantes hallazgos de depósitos de obsidiana, con miles de artefactos, en especial navajas prismáticas con mucho desgaste.[29] Asimismo, cierta variedad

---

Balberta". *El Proyecto Balberta*. Editado por Frederick J. Bove, Sonia Medrano, Bárbara Arroyo y Brenda Lou (Pittsburgh: University of Pittsburgh, Department of Anthropology y Asociación Tikal, Guatemala. Pittsburgh, 1993), p. 104; Edgar Carpio, Chloé Andrieu. "Un cuarto de siglo de investigación lítica en las Tierras Bajas mayas". En *Memoria del XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2012), pp. 455-464.

26 Edgar Carpio y Mónica Chavarría. "Un depósito inusual de artefactos de obsidiana en la plaza al sureste de la plataforma del montículo C-IV-4 de Kaminaljuyu". En *Memoria del XXVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2014), pp. 313-323.

27 Lorena Paiz, *Proyecto de Acompañamiento Arqueológico en Centro San Juan*. Informe entregado a Grupo KREA (Guatemala, 2018). Además, por observación directa del autor.

28 Marco Antonio Valladares. *Proyecto de rescate Arqueológico, Montículo C-V-6, Kaminaljuyu, 2017-18* (Guatemala: Informe presentado al IDAEH, 2018).

29 José Rómulo Sánchez Polo. *Las Navajas de Obsidiana de Kaminaljuyú/San Jorge: un estudio tecnológico funcional*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. (Guatemala: Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1991), 62 pp.

de artefactos sobre todo desechos de talla que evidencia una probable producción *in situ*.[30]

Uno de los aspectos más interesantes en la producción de artefactos de El Chayal es que los diferentes talleres primarios, ubicados en los depósitos mayores, producían núcleos de diferentes características, unos más largos, otros más voluminosos, unos más planos, etc., para la elaboración sin duda de diferentes tipos de navajas o cuchillos (Fig. 8), incluso se producían tabletas a partir de las cuales se elaboraban objetos bifaciales como puntas de proyectil, cuchillos ceremoniales, etc. Esto debió tener relación con una demanda específica por este tipo de productos que pudieron tener un carácter ceremonial, o en calidad de ofrendas dedicatorias. Esto a su vez, pone de manifiesto la alta especialización artesanal en los talleres mencionados, pues se había podido desarrollar toda una variedad tecnológica con este tipo de material para satisfacer diferentes necesidades de utensilios y artefactos especiales. Las navajas podían ser utilizadas para actividades de tipo doméstico y también para procesamiento a gran escala de diversos materiales. Los cuchillos o macro navajas, igualmente para tareas que requirieran de herramienta más pesada y resistente. Los raspadores para procesamiento de cierto tipo de materiales que requirieran de esta acción, posiblemente corteza de árboles o bien pieles. Por su parte los unifaciales o bifaciales como las puntas de proyectil se debieron emplear para cacería o como armas en caso de necesidades de defensa del territorio. Asimismo, como ofrendas, ya sea en entierros, o bien en escondites o en eventos conmemorativos. Para este propósito también se emplearon navajas prismáticas completas totalmente nuevas.[31]

30 Edgar Carpio Rezzio. "Observaciones y Comentarios Adicionales sobre los Artefactos de Obsidiana de Kaminaljuyú/San Jorge". *Kaminaljuyú/San Jorge. Evidencia Arqueológica de la Actividad Económica en el Valle de Guatemala 300 a.C. a 300 d.C.* Marion Popenoe de Hatch. (Guatemala: Universidad del Valle de Guatemala, 1997), pp. 81-84.

31 Carpio Rezzio y Chavarría, *op. cit*., p. 317.

Los materiales de El Chayal fueron ampliamente distribuidos, no solo en el valle central de Guatemala sino en toda el área maya, pues se han localizado artefactos de esta fuente en sitios de Chiapas,[32] y en los sitios de las Tierras Bajas de Petén,[33] por mencionar algunos. La explotación de la fuente de El Chayal continuó durante todo el período Clásico y también durante el Postclásico, aunque en menor intensidad.

Los afloramientos y talleres primarios más importantes de El Chayal son: La Joya y El Fiscal en San José del Golfo, Azacualpilla y Nance Dulce en Palencia, en el departamento de Guatemala; y San Antonio La Paz, en el departamento de El Progreso. La distancia entre la actual ciudad de Guatemala, donde se asienta Kaminaljuyu, y los afloramientos más cercanos dista menos de 20 km.[34]

En los talleres primarios se localizan desechos como lascas de descortezamiento, nódulos, macro núcleos, macro navajas y macro lascas, navajas de cresta, tabletas, y algunas navajas de presión (Fig. 9). También se localizan percutores de piedra empleados en las tareas iniciales de talla por percusión directa. Los macro núcleos de mejor calidad eran llevados a otros talleres para la elaboración de navajas prismáticas. En algunos casos la obsidiana era comercializada como materia prima, mediante macro núcleos o bloques seleccionados, los cuales se empleaban sobre todo en las tierras bajas, para la elaboración de artefactos excéntricos.

En el valle de Guatemala se utilizó obsidiana de El Chayal desde el Preclásico Temprano (fase Arévalo), en forma de lascas o navajas irregulares. También circuló hacia la Costa Sur, donde se complemen-

---

32 John E. Clark y Thomas A. Lee Jr., "The Changing Role of Obsidian Exchange in Central Chiapas". *Archaeology, Art, and Ethnogenesis in Mesoamerican Prehistory: Papers in Honor of Gareth W. Lowe*. Papers of the New World Archaeological Foundation No. 68 (Provo Utah: Brigham Young University, 2007), pp. 139-160.

33 Chloé Andrieu, *Outils mayas. Distribution et production du silex et de l'obsidienne dans les Basses Terres,* Vol. 1 (Paris: Université Paris Ouest-Nanterre. École Doctorale Mileieux, Cultures et Sociétés du Passé et du Présent, 2009), 433 pp.

34 Suyuc Ley…, *op. cit*., p. 12.

tó en algunos lugares con obsidiana proveniente de San Martín Jilotepeque y Tajumulco. La misma situación ocurrió durante el Preclásico Medio, aunque hacia las postrimerías de este período hace su aparición la industria de navajas prismáticas, que cambia la dinámica de las relaciones de intercambio, convirtiéndose a partir del Preclásico Tardío en el principal producto de exportación de los centros productores y el de mayor demanda en los lugares de importación a nivel regional y a larga distancia.

En el caso de El Chayal el principal taller recibe el nombre de La Joya, y se encuentra a 5 kilómetros de distancia de la población de San José del Golfo en el departamento de Guatemala. Según Suyuc,[35] en el taller primario de La Joya iniciaba la cadena operativa para la extracción de nódulos, descortezamiento, elaboración de preformas, principalmente macro núcleos por percusión directa, y luego estos eran enviados a talleres secundarios ubicados en la cercanía o inmediaciones de los sitios principales donde se procedía a dar acabado a los núcleos hasta llegar a la técnica de presión para la extracción de las navajas prismáticas.[36]

En el caso del taller de La Joya, no parece haber existido algún tipo de restricción para el acceso al mismo, ni existen sitios de mayor envergadura en las cercanías que estuvieran asociados a la explotación. Al parecer solamente se instalaban campamentos temporales de artesanos, quienes realizaban estas labores primarias produciendo y seleccionando los núcleos necesarios para los pasos posteriores involucrados en la elaboración de los productos finales.

En este lugar se reportan varios taludes de desecho con miles de artefactos (Fig. 10) producto de la actividad de talla en una extensión de unos 500 metros de longitud. Asimismo, cubetas de extracción y posiblemente algunos vestigios de minería prehispánica.

En La Joya encontramos nódulos, macro núcleos, núcleos poliédricos, tabletas, navajas de cresta, macro navajas, macro lascas, navajas irregulares, lascas de descortezamiento e incontables lascas de desecho.

35 *Ibid.*, p. 57.
36 *Ibid.*

Los núcleos tienen un tamaño que oscila entre 10 y 15 centímetros de longitud. Tienden a ser más alargados que cónicos. La plataforma en la mayoría está lisa y al parecer muchos de estos núcleos fueron dejados en el taller por presentar algún problema estructural.

En otras áreas se ha detectado un desecho de menores dimensiones que implica la posibilidad de la reducción de algunos núcleos *in situ*, ya sea para la obtención de algunas navajas prismáticas o bien para la producción de navajas irregulares por percusión directa. Complementan los artefactos de los talleres, los percutores de piedra utilizados en las primeras fases de talla. Toda esta evidencia pone de manifiesto la diversidad de actividades llevadas a cabo en el área de talleres primarios, lo que se conoce como la cadena operativa, donde los artesanos se organizaban para producir las preformas[37] que eran llevadas a los talleres secundarios, lejos de los yacimientos, y también contando con la posibilidad de elaboración ocasional de algunos productos finales como navajas a presión o bifaciales. Por esta razón vuelve a ser de suma importancia la preservación de estos contextos, pues allí se encuentran todos los desechos de la talla primaria, que ayudan a reconstruir todo este proceso y su complejidad.

Otro taller primario importante es el denominado El Chayal perdido, excavado hacia finales de 1990 por Veronique Darras, con apoyo de CEMCA y la colaboración activa de los arqueólogos guatemaltecos Héctor Mejía y Edgar Suyuc.[38]

Después de La Joya, otros afloramientos, talleres, revisten gran importancia, tal el caso de El Fiscal, Azacualpilla, San Antonio La Paz, El Remudadero y Nance Dulce.[39] La gran mayoría de los artefactos de obsidiana que circularon por el área maya y otras regiones durante la época prehispánica se originaron en alguno de estos talleres primarios.

37 *Ibid.*, p. 50.
38 Mejía Amaya y Suyuc Ley…, *op. cit.*
39 *Ibid*, p. 27-29.

Situación actual de los talleres de Azacualpilla, La Joya y Nance Dulce

Actualmente algunos talleres importantes de El Chayal han sufrido una grave disminución y alteración debido a la creciente demanda de vivienda y a la implementación de colonias que prácticamente se encuentran sobre los talleres primarios y otros afloramientos. Lo casos más dramáticos se observan en Azacualpilla, en La Joya 2000 municipio de Palencia, y en La Joya, San José del Golfo.

En el caso de Azacualpilla, de la primera observación del año 1986 al 2016, en un período de 30 años, los talleres han disminuido en extensión, debido principalmente a que se lotificó este sector y se removió buena parte de la evidencia, para poder construir viviendas o establecer pequeñas granjas; la colonia Mira Bella es la que más ha afectado al taller. Prácticamente han desaparecido casi todos los vestigios del mismo debido al desplazamiento del material e incluso a su depredación. Tanto los nódulos de gran tamaño como los macro núcleos están desapareciendo de Azacualpilla, pues son colocados en sacos plásticos con el propósito de llevarlos a otros lugares posiblemente como material constructivo u ornamental. En este último caso se han visto bloques de obsidiana de El Chayal en viveros y otras ventas de plantas ornamentales, en donde se ofrecen como material decorativo junto a piedras de laja, pómez y roca volcánica.

En ciertos terrenos aún baldíos, la cantidad de productos de la talla de obsidiana ha disminuido considerablemente y ya se hace muy difícil localizar los macro núcleos y las macro navajas que caracterizaban a este taller. En los caminos aledaños era fácil ver en los cortes del terreno las enormes cantidades de navajas y otros desechos que se derramaban prácticamente hacia el camino. Eso actualmente ya no es posible debido a que quedan muy pocos materiales y lo poco que queda ha sido alterado o removido de su contexto original.

No obstante, aún se puede apreciar que en el lugar se desarrolló una intensa actividad de tallado y producción de artefactos de este material.

La misma situación ocurre en la denominada Colonia La Joya 2000, en la que han proliferado los lotes y construcciones con el consiguiente grado de alteración y destrucción de la evidencia de obsidiana. Es triste notar que tampoco se ha podido desarrollar bien el urbanismo en esos lugares, pues las condiciones de recursos y servicios son escasas y los pobladores parecen estar en situación de abandono.

El caso de los talleres de La Joya presenta otra dimensión. Se trata quizás de los talleres más extensos en producción de artefactos en todo El Chayal. Visitados desde siempre por los investigadores de esta fuente, también están siendo víctima de la destrucción deliberada.

La Joya recibe su nombre de una antigua estación ferroviaria, ubicada en el límite entre San José del Golfo y Palencia. Sin duda cuando esta fue construida se alteró un poco el contexto de los talleres que se ubicaban al paso de la vía férrea, sin embargo, esto no sufrió mayor alteración hasta comienzos de la década de 2010, cuando al parecer ciertas compañías dedicadas a la explotación de minerales pusieron sus ojos en el corazón de la fuente de El Chayal.

En el año 2015 fui testigo de la extracción a gran escala y con ello de la destrucción de uno de los talleres de la Joya. Se trataba de una retroexcavadora que llenaba un camión con los artefactos de obsidiana del taller. El sonido del vidrio contra el metal ponía en evidencia la destrucción y el daño a esos artefactos cuyo destino según fuentes confiables era la obtención de sílice de la obsidiana, lo que implicaba pulverizar los objetos. Aparte del camión que se estaba llenando ya había otros dos camiones de volteo completamente llenos esperando salir con su preciada carga.

Los talleres de la Joya, al igual que los de Azacualpilla y La Joya 2000, se encuentran en propiedad privada, ninguno en terrenos que pertenezcan a una zona patrimonial ni parque nacional ni área de reserva, por lo que los propietarios pueden disponer a su antojo de lo que en sus terrenos se encuentre. Sin embargo, la magnitud de la acción de remoción de artefactos de La Joya es de grandes proporciones lo que implica la completa destrucción y alteración de uno de los ta-

lleres más importantes de El Chayal. Se presentó una nota al IDAEH al respecto, pero no hubo mayor incidencia institucional.

Datos recientes obtenidos en entrevistas a personas de la zona de talleres de Nance Dulce, indican que la extracción a gran escala de la obsidiana de La Joya, dejó de realizarse desde hace unos dos años, quedando grandes cantidades de materiales acumulados que ya no fueron retirados del lugar.

No obstante, el acceso a dicha zona de talleres que antes era más libre, ahora se ha vuelto restringido y peligroso para quienes realizamos visitas de investigación. Es posible que más adelante se reanuden las extracciones a gran escala, lo que redundaría en la pérdida total de lo que aún queda de los talleres.

En cuanto a la zona de talleres conocida como Nance Dulce, esta se encuentra en el caserío del mismo nombre, ubicado en el municipio de Palencia. Se trata de un sector en constante crecimiento. Los talleres se encuentran diseminados en terrenos particulares con viviendas cercanas, salvo el caso de dos cerros de considerable altura que contienen enormes cantidades de desechos de talla, (Fig. 11) entre los que se cuentan todos los productos ya mencionados producto de la talla primaria.

Algunos de los terrenos son objeto de cultivo, principalmente se pueden observar milpas, por lo tanto, en algunos casos se producen quemas para despejar los terrenos lo que redunda en un daño considerable a los materiales de obsidiana por la acción del fuego (Fig. 12).

Sin embargo, en la mayor parte de los terrenos, sobre todo en los cerros mencionados, los artefactos de obsidiana se conservan en buen estado y parecen estar en su lugar sin mayor alteración. En este sentido es prudente mencionar también que en conversaciones sostenidas con algunos propietarios estos indicaron que la obsidiana no les representa ningún problema, que no han tenido ofertas de compra de estos materiales y que su presencia en los terrenos es vista como algo natural, como parte del paisaje, aunque no tengan mayor conocimiento de la importancia que durante la época prehispánica tuvieron estos contextos. Su colaboración y apertura ha sido clave para poder realizar visitas y recorrer sin ninguna restricción la mayor parte de los talleres visibles.

A este respecto pudimos visitar una vivienda ubicada a cierta distancia del camino principal y los propietarios gentilmente nos mostraron su terreno detrás de la vivienda, localizado en parte de un cerro cuya extensión estaba completamente cubierta por desechos de un taller de obsidiana que formaban un depósito de grandes dimensiones, en los que se encontraban los mismos materiales arriba mencionados. Para los propietarios esto no representaba ningún problema e indicaron que ese terreno ha permanecido en las mismas condiciones por años y que por lo pronto no piensan alterarlo (Fig. 13).

Propuesta de investigación

Luego de la panorámica sobre el significado y la importancia del estudio de las fuentes de obsidiana y la descripción de sus condiciones actuales, podemos establecer la urgente necesidad de continuar los estudios de los yacimientos y el intercambio, como fuente de información sobre la economía prehispánica y las estrategias tecnológicas de la antigüedad.

En el caso de El Chayal, es necesario insistir en tomar medidas para evitar el acelerado deterioro que sufren los contextos de los talleres primarios de extracción y talla, por el avance de la modernidad y de los asentamientos en las inmediaciones de la fuente. Aunque una mínima porción de esta fuente se estudió con detenimiento a comienzos de la década del 2000, es necesario realizar un nuevo mapeo, para determinar cuánto es lo que aún queda y qué se puede preservar y cuál es el estado de los afloramientos y talleres. Asimismo, queda por determinar cómo funcionaba la cadena operativa que se iniciaba en El Chayal y culminaba en los talleres de Kaminaljuyu, como uno de los principales consumidores de materiales de la fuente y aparentemente también de los mayores productores de artefactos. Varios autores entre los años 1980 y 1990[40] mencionaron los talleres de este sitio, pero

40 Kenneth G. Hirth. *Mesoamerican Lithic Technology. Experimentation and Interpretation* (Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press, 2003), 350 pp.

actualmente no se tiene la certeza en donde se encuentran los referidos talleres secundarios ni donde se ubica el material analizado.

Por lo anterior se considera necesario elaborar una propuesta de trabajo e investigación para esta fuente. Lo que se propone parte de los siguientes objetivos:

- Establecer la extensión actual de El Chayal mediante la elaboración de un mapa completo, utilizando los recursos más modernos que faciliten el trabajo en una zona amplia.
- Determinar el estado de conservación de los principales talleres reportados hasta la fecha, basados en los antecedentes de investigación de la fuente con fines comparativos.
- Establecer cuál es la importancia que los actuales habitantes ubicados en los principales talleres de El Chayal le atribuyen a tales vestigios o cómo los perciben.
- Ubicar cuales son las principales amenazas para la permanencia de los talleres de obsidiana de El Chayal.
- Llevar a cabo un inventario de los afloramientos de la fuente.
- Determinar la densidad y variedad de artefactos en cada taller, para establecer sus características principales y su propósito en la cadena de producción.
- Obtener materiales fechables y con vínculo cultural para establecer las diferentes épocas de explotación de la fuente.

Para llevar a cabo esta propuesta de trabajo será necesario contar con la aprobación de la Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural, contar además con los fondos necesarios para desarrollar la investigación geológica/arqueológica e incluso antropológica, pues también se quiere establecer qué significado e importancia tienen estos talleres para los propietarios de los terrenos en donde estos se encuentran.

Asimismo, será necesario contar con fondos para la investigación que puede ser de mediano y largo plazo, dada la extensión de la fuente. A este respecto se podría considerar la posibilidad de conseguir nominaciones a nivel externo como el listado “Watch” de World Mo-

numents Fund que proporciona financiamiento para patrimonio en riesgo. Asimismo, buscar un financiamiento local ya sea de instituciones académicas o bien de organizaciones relacionadas con el patrimonio provenientes de la iniciativa privada con probada participación en beneficio de este patrimonio. No obstante, se considera que para que dichas instituciones consideren el otorgamiento de fondos se hace necesario que la fuente del El Chayal sea declarada como patrimonio cultural, y lo mismo debería ocurrir con las otras dos fuentes principales. De esta manera obtendrán un estatus de protección, que, aunque en la práctica se vea muy difícil de realizar, será un compromiso institucional y formará parte del patrimonio cultural de la nación, lo que le conferiría un estatus especial como vestigio prehispánico que debe preservarse.

En los casos de San Martín Jilotepeque e Ixtepeque la situación no parece tan grave, pero en los últimos años ambas fuentes han sido poco trabajadas y menos investigadas de manera sistemática, por lo que se corre el riesgo de la pérdida de contextos por diferentes factores. El estudio de Braswell de los años 90 debe ser actualizado para conocer qué ha pasado con los afloramientos y talleres de San Martín Jilotepeque y se necesitaría ampliar los reconocimientos para establecer afloramientos asociados, dado que la fuente presenta una gran diversidad en apariencia física, aunque la granulosidad sigue siendo su característica principal.

Algunas de las fuentes menores, necesitan también una revisión más exhaustiva de su rol en la época prehispánica, sobre todo el caso de la fuente de San Bartolomé Milpas Altas, la cual ha sido poco investigada y resulta una de las que más problemas genera al utilizar la técnica del análisis visual. Su similitud en apariencia con fuentes como El Chayal o Ixtepeque, genera severas dudas, y al parecer su explotación fue más amplia de lo que podría aparentar. Quizá pudo actuar como recurso alternativo y complementario en el centro de las tierras altas, sobre todo en la producción de navajas prismáticas.

En cuanto a Ixtepeque, los talleres del sitio Papalhuapa, poseen un enorme potencial como objeto de investigación para establecer la estructura de la producción de navajas y bifaciales en la zona del oriente de Guatemala. Un mapeo para el estudio de la densidad de materiales en los basureros de los talleres de Papalhuapa podría ser un buen comienzo metodológico para establecer la secuencia y el volumen de producción.

Conclusiones

La obsidiana ofrece enormes posibilidades de estudio e investigación y solamente hace falta la voluntad y la búsqueda de recursos suficientes para llevar a cabo dichas investigaciones. En el caso del área maya, este recurso fue vital para suplir la demanda de artefactos cortantes, tan esenciales para el desarrollo de la vida cotidiana, como para actividades de índole especial. El estudio de la obsidiana es importante porque proporciona información de cuando menos cuatro aspectos que a su vez derivan en muchos otros que denotan la complejidad de esta industria prehispánica. Producción, distribución, intercambio y consumo, son los aspectos que sobre economía antigua se pueden conocer mediante el estudio de los artefactos de obsidiana.

La producción se inicia en los yacimientos, donde el primer paso consiste en la selección de la materia prima. Este proceso se inició de manera simple, pero llegó a desarrollarse hasta alcanzar una gran complejidad, denotando un desarrollo tecnológico a lo largo del tiempo mesoamericano. Esto significa que a medida que el proceso de producción se hizo más elaborado, se requirieron más artesanos y más procedimientos, como por ejemplo la extracción y selección de bloques o nódulos, el descortezamiento, la talla de preformas de núcleos, la selección de productos secundarios, la corrección de errores, el descarte de los desechos y finalmente la transportación de los productos elaborados.

Estos procesos generaron contextos arqueológicos abundantes en evidencia material que ejemplifican la cadena operativa de producción

de artefactos de obsidiana, entre ellos la más elaborada de las industrias como lo fue la de navajas prismáticas y que se pueden reconstruir mediante el estudio de los desechos, los productos secundarios, las herramientas utilizadas, tales como percutores, cinceles y yunques, y también determinando los procesos mineros que se efectuaron.

La destrucción de los talleres de obsidiana, con toda la evidencia mencionada, constituiría una pérdida irremediable para poder continuar estudiando un proceso productivo tan relevante para la economía de las sociedades prehispánicas, que como en el caso de ciertas ciudades mesoamericanas, fue fundamental para su desarrollo económico el que estuvo vinculado en buena parte con la explotación de las fuentes de obsidiana.

El contar con las fuentes, pero más con los talleres, constituye también una oportunidad única para llevar a cabo análisis de composición química, establecer las características de los artefactos producidos y esto relacionarlo directamente con el intercambio local y sobre todo a larga distancia, porque no debemos olvidar que los artefactos de obsidiana fueron bienes de amplia circulación en las redes de intercambio mesoamericano desde épocas tempranas y a lo largo del proceso de desarrollo mesoamericano. La obsidiana, es junto a la cerámica el material más común a nivel arqueológico por lo que no se le puede pasar por alto y su presencia reclama atención, la atención debida a un recurso que fue altamente valorado por dichas sociedades.

Para proteger, conservar y estudiar este valioso recurso geológico y arqueológico será necesario tomar en cuenta la propuesta mencionada más arriba, teniendo como propósito principal el dar a conocer, no solo a la comunidad científica y a las autoridades de patrimonio, sino a todos los guatemaltecos la importancia de este recurso por la información que proporciona sobre la economía de las sociedades antiguas y por el valor simbólico que también tuvo. Difundir a la población en general, a través de charlas, talleres, seminarios, exposiciones en museos, etc., el conocimiento sobre este recurso y su significado para las sociedades prehispánicas, servirá para valorarlo, entenderlo y por lo

tanto velar por su cuidado y protección, particularmente a las poblaciones que se encuentran en las inmediaciones de las fuentes. La concientización de la población asentada en estos importantes talleres haciendo ver el valor histórico de los vestigios que allí se encuentran y creando a la vez un sentido de identidad y de protección a su patrimonio inmediato (Fig. 14).

La gran riqueza cultural de Guatemala siempre ha estado en una relación inversamente proporcional a la pobreza institucional, que de ninguna manera es excusa para su abandono, falta de interés y protección. Los recursos para investigación y protección se deben generar, pero solo cuando se sabe cuál es la importancia de un bien y el riesgo de perderlo, es cuando se ponen manos a la obra y se realizan los grandes logros.

Se considera que aún es tiempo de lograr ese rescate con iniciativa y emprendimiento, para que los guatemaltecos puedan todavía contar con un patrimonio que les pertenece y que constituye evidencia importante del desarrollo tecnológico de las sociedades antiguas asentadas en esta región, que supieron aprovechar y manejar un recurso altamente valorado como lo es la obsidiana.

La fuente de El Chayal tiene una ventaja enorme y al mismo tiempo una gran desventaja con relación a las otras fuentes principales. La ventaja es que es encuentra muy cercana a la ciudad de Guatemala y por aspectos logísticos esto permite un rápido acceso a los diferentes talleres, pues no hay que desplazarse a grandes distancias para alcanzar estos lugares, pudiéndose transportar fácilmente personal e insumos para investigación. Además, los caminos son bastante accesibles, en el caso de Azacualpilla y Nance Dulce, y un poco más difíciles en el caso de La Joya, pero en este caso con vehículos apropiados se puede acceder en corto tiempo.

En cuanto a la desventaja, es precisamente el crecimiento de la zona conurbada de la ciudad de Guatemala hacia el noreste, lo que pone en riesgo y de hecho ya ha impactado desde hace unos 20 años en los talleres de Azacualpilla principalmente y podría ser riesgoso en el caso de Nance Dulce. La relativa facilidad de desplazar los

materiales utilizando camiones y llevarlos a la ciudad, como en el caso de La Joya, también pone en evidencia la vulnerabilidad de los talleres. Existen muchos afloramientos y talleres menores en un amplio espacio territorial, lo que hace difícil la protección y la concientización respecto a la importancia de la obsidiana en el caso de El Chayal.

Esto parece no ocurrir en al caso de San Martín Jilotepeque en donde la población si ha tomado conciencia de la importancia de la obsidiana como un recurso que fue utilizado y valorado por sus ancestros, por lo que muestran preocupación por su protección, desde las autoridades municipales, hasta los estudiantes de las escuelas rurales.

En Ixtepeque los talleres se encuentran alejados de la fuente y al parecer no son de acceso libre, lo que pudiera inferir en su eventual resguardo.

Volviendo al caso de El Chayal, entre 1998 y 2018 han transcurrido 20 años de la investigación de Darras y sus colegas guatemaltecos Mejía y Suyuc. El caso más dramático se ha dado en el área principal de talleres de la Joya. Cuando ellos realizaron la investigación, los terrenos no tenían uso alguno y se encontraban enmontados. Muy poca población transitaba por el lugar pues ya la estación ferroviaria de La Joya estaba semi abandonada. Eventualmente se llevaba ganado a pastar en esos lugares.

Desde 2010 aparecieron en algunos sectores promontorios de desechos de talla (Fig. 15 y Fig. 16), en el antiguo curso de la vía férrea, que a esas alturas había desaparecido por acción de los depredadores del metal (Fig. 17). Esos promontorios fueron realizados por personas interesadas en desplazar la obsidiana hacia otros lugares con algún propósito en específico. Esto quedó en evidencia cuando a principios de 2015 pudimos presenciar cómo la obsidiana en grandes cantidades era colocada en camiones de volteo utilizando una gran retroexcavadora, aspecto que ya referimos más arriba. Si tomamos en cuenta que un camión de volteo de un eje trasero tiene una capacidad de carga de 10 toneladas, y en ese momento se cargaba un camión mientras otros dos

ya estaban cargados, entonces tenemos que solo en una jornada de la mañana habían sido removidas de su lugar 30 toneladas de artefactos de obsidiana, producto de la actividad desarrollada hace probablemente más de mil años, es decir vestigios arqueológicos que irremediablemente fueron removidos de su contexto original y llevados para ser destruidos y reciclados como un mineral para propósitos modernos. Ese es un gran cambio entre lo visto por Darras y sus colegas y lo que ocurre en tiempos recientes con la obsidiana, por la falta de protección y de valoración como patrimonio cultural de la misma.

Una propuesta que parece viable para evitar la depredación y destrucción de los talleres, para el caso particular de El Chayal consistiría en una serie de acciones que podrían incluir entre otras: la creación de un centro permanente de investigación de la obsidiana desde el punto de vista geológico y arqueológico; la implementación de talleres informativos permanentes para los pobladores en relación directa con estos vestigios, haciendo énfasis en su importancia histórica y la necesidad de su protección como patrimonio cultural; empoderar a la población, en particular a los propietarios de terrenos donde existan talleres y depósitos de obsidiana, para que ellos ejerzan el cuidado de los mismos, como se ve en el caso de Nance Dulce, que incluso consideran quienes siembran en esos terrenos, que la obsidiana ayuda a retener la humedad necesaria para la germinación de las semillas de maíz y otros cultivos; establecer la posibilidad de crear una industria artesanal de ornamentos de obsidiana, que como en el caso de México, puede involucrar a muchas personas en esta actividad económica en donde se aprovecharía la obsidiana como materia prima para la elaboración de objetos, mediante talleres específicos. Por supuesto esto con obsidiana obtenida en los depósitos, y no con la obsidiana de los talleres prehispánicos.

Considero que estamos a tiempo de salvar uno de los vestigios más significativos que contribuyeron al desarrollo de las sociedades prehispánicas, no solo del área Maya, sino también de Mesoamérica.



Figura 1. Mapa que muestra la localización de las fuentes de obsidiana ubicadas en Guatemala: 1. San Martín Jilotepeque; 2. San Bartolomé Milpas Altas; 3. El Chayal; 4. Laguna de Ayarza; 5. Cerro Chayal; 6. Ixtepeque.



Figura 2. Aspecto general de uno de los talleres de la fuente de El Chayal.



Figura 3. Puntas de proyectil de diferentes estilos.



Figura 4. Mapa de ubicación de la fuente de El Chayal entre los departamentos de Guatemala y El Progreso.



Figura 5. Bloques de obsidiana con corteza, también llamados nódulos.



Figura 6. Utilización del aparato portátil de espectrografía RXF para establecer la procedencia geoquímica de la obsidiana.

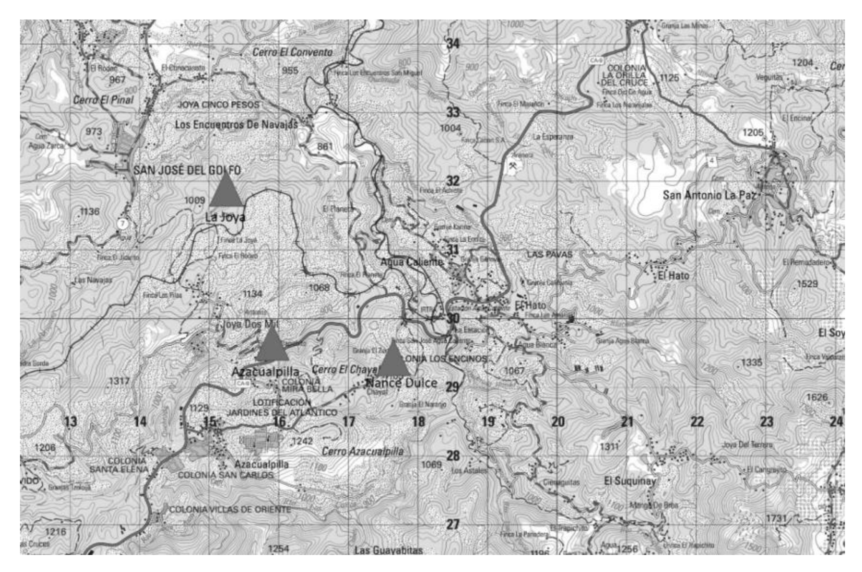


Figura 7. Mapa de ubicación de los principales talleres de obsidiana de El Chayal: La Joya, Azacualpilla y Nance Dulce.



Figura 8. Núcleos de La Joya, elaborados para producir navajas prismáticas de un tamaño estándar.



Figura 9. Productos secundarios en la preparación de navajas prismáticas en El Chayal.



Figura 10. Talud de desechos en el taller de La Joya, El Chayal.



Figura. 11 Cerro con enormes cantidades de obsidiana en Nance Dulce, Palencia.



Figura 12. Obsidiana dañada por la acción del fuego.



Figura 13. Área de desechos de taller en Nance Dulce, en terrenos no cultivados.



Figura 14. Taller en área cercana a viviendas en Nance Dulce, los lugareños conviven con la obsidiana.



Figura 15. Bolsas y sacos conteniendo nódulos de obsidiana en el área de Azacualpilla, listos para ser trasladados a otro lugar.



Figura 16. Promontorio de desechos de talla y preformas apilados a la orilla de la antigua vía férrea en La Joya, preparado para su remoción.



Figura 17. Lo que queda de la antigua vía férrea en La joya, El Chayal.

Respuesta al trabajo de ingreso del Dr. Edgar Carpio "Talleres de obsidiana de El Chayal: un patrimonio prehispánico en riesgo"

René Johnston Aguilar*

Estimados miembros de la Junta Directiva de la Academia, colegas académicos de número y estimado público, amigos todos.

Me siento honrado el haber sido designado para dar respuesta al trabajo de ingreso como nuevo miembro numerario de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, del Dr. Edgar Carpio Rezzio, que goza de merecido prestigio personal y que ha realizado meritorias investigaciones en diversos temas de la arqueología, muchas de las cuales he leído.

El tema que escogió para su ingreso me parece especialmente interesante ya que, cuando fui estudiante de arqueología, el doctor Carpio fue mi catedrático, precisamente de lítica, tema en el que es un gran conocedor.

El *currículum vitae* del Dr. Carpio es muy rico y extenso. Es Licenciado en Arqueología por la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala; Maestro en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México y Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es, y ha sido, por muchos años, catedrático de los departamentos de arqueología de las universidades de San Carlos de Guatemala y Del Valle de Guatemala. Ha hecho varias investigaciones sobre diversos temas de su especialidad, tales como el arte rupestre,

* Académico numerario.

teoría arqueológica, estudios líticos, historia de la arqueología, Kaminaljuyu, Teotihuacan, la cultura maya, etc., las que ha publicado en libros y revistas de reconocido prestigio en Guatemala y otros países como Colombia, España, México, Cuba, Japón y otros.

Fue Secretario Académico de la Escuela de Historia de la USAC; ha sido director de varios proyectos arqueológicos y participado en simposios, coloquios y congresos de arqueología celebrados en el país y en el extranjero. Socio fundador de la Asociación Guatemalteca de Arqueólogos, del que ha sido directivo. Visitante distinguido de las ciudades de San Pedro Sula y de la Antigua Guatemala y ciudadano distinguido de la ciudad de Guatemala. Además, fue moderador en el diálogo de las civilizaciones, organizado por *National Geographic*.

Podría seguir enumerando muchos más méritos del nuevo académico, pero con los mencionados es suficiente para demostrar que está más que calificado para ingresar a nuestra Academia, pues son académicos como él los que necesita esta institución para fortalecer el prestigio nacional e internacional del que merecidamente ha gozado por mucho tiempo.

El tema que escogió el Dr Carpio hace énfasis en que que la obsidiana fue aprovechada desde épocas muy tempranas debido a sus cualidades para la elaboración de artefactos cortantes y que la tecnología lítica se fue haciendo cada vez más compleja hasta alcanzar una alta producción de artefactos, que llegó a convertirse en un elemento clave de la economía prehispánica.

Como lo explicó en su trabajo, la lítica es el conjunto de artefactos hechos de piedra que sirven como utensilios. La obsidiana parece de vidrio, pero se le clasifica como roca ígnea de origen volcánico. La obsidiana provenía de tres fuentes o yacimientos principales, El Chayal, San Martín Jilotepeque e Ixtepeque, localizados en la cadena volcánica de las Tierras Altas. Sirvió para producir toda clase de objetos, tales como utensilios cortantes, navajas, raspadores, puntas de proyectil, cuchillos, etc.; también se utilizó para elaborar objetos ornamentales. Expresa el ponente que los materiales elaborados de obsidiana constituyeron un logro tecnológico de la lítica mesoamericana.

El Chayal fue el más importante yacimiento de obsidiana. Es un sitio ubicado en el municipio de Palencia, a unos 25 km al noroeste de la ciudad de Guatemala. Cualquier viajero que pasa por la carretera hacia el norte y que va atento al paisaje, puede ver la obsidiana de ese sitio en los cortes y taludes de las montañas de esa área.

En ese sitio hay una inmensa cantidad de afloramientos sobre la superficie de cerros que cubren una extensa área. Es un sitio que conozco muy bien. He ido muchas veces, llevando a grupos de estudiantes y a personas interesadas en visitarlo. Es enorme, hay cerros completamente cubiertos de obsidiana. Se pueden observar gran cantidad de antiguos talleres del labrado de la obsidiana, muchos de los cuales dan la impresión de que fueron abandonados cuando aún estaban trabajando en ellos, pues se observan piezas que estaban siendo labradas, que nunca fueron terminadas.

La obsidiana, y otros materiales de vidrio, son tradicionalmente conocidos como chayes, posiblemente debido a que provienen de ese sitio. Como es un material que aparece con mucha frecuencia en el valle de Guatemala, y en otros sitios arqueológicos, no es raro que en la tradición oral los campesinos de las distintas regiones del país se refieran a ellos como "vidrios o puntas de rayo", pero que en realidad son artefactos de obsidiana.

El Chayal fue una fuente de aprovisionamiento de ese mineral, por muchos siglos. Era utilizado en la fabricación de herramientas que se emplearon por los pobladores de áreas cercanas y lejanas, durante toda la época precolombina. Su explotación estuvo controlada por Kaminaljuyú, especialmente en el preclásico tardío y clásico temprano. El hecho que Kaminaljuyú fuera quien controlara la explotación fue una de las razones que hizo de ella un establecimiento de vital importancia, pues la obsidiana fue utilizada no solo para la fabricación de herramientas, sino que también para armas de combate.

La obsidiana de El Chayal fue objeto de intercambio a larga distancia por todas las rutas comerciales precolombinas. Hacia el norte, en dirección de todos los sitios de mayor, o menor importancia en

Petén, Belice y México; hacia el sur, en Escuintla, donde entroncaba con la ruta que aun va en dirección al oriente y poniente por esas antiquísimas rutas que comunicaban con lo que hoy es El Salvador y el resto de Centro América y más allá, hacia el poniente, en dirección de México.

Ahora me gustaría hacer algunas breves observaciones personales sobre el uso de la obsidiana, que por el marco temporal del trabajo de ingreso del Dr. Carpio, no corresponden a los periodos que investigó, pero que sí están asociados al tema.

Tradicionalmente se ha supuesto que la explotación de la obsidiana terminó poco después de la llegada de los españoles, quienes traían armas y herramientas de hierro, supuestamente mejores y más resistentes que la obsidiana. Por supuesto que ello es cierto, aunque no totalmente, ya que las navajas de obsidiana pueden llegar a tener un filo mucho mayor que las de hierro. Minas de hierro en la provincia de Guatemala hubo pocas, por lo que tenía que ser importado y era caro y escaso. En cambio, la obsidiana era abundante y más barata, pero se rompía con facilidad.

Personalmente he hecho excavaciones en sitios coloniales, donde se han localizado herramientas fabricadas con obsidiana en contextos muy posteriores a la conquista y a la colonia. Ejemplo de ello, en los sitios en que efectué excavaciones arqueológicas, tales como las casas que ocuparon Bernal Díaz del Castillo y su familia, hoy sepultadas bajo la Compañía de Jesús de La Antigua Guatemala, localicé lo que fue la cocina de su hija Bárbara Cárcamo en donde se encontraron muchas navajas, raspadores y otras herramientas de obsidiana. Lo mismo podría decir de otras excavaciones que he realizado en La Antigua Guatemala y otros pueblos de las rutas en y hacia la costa sur, donde se ha encontrado evidencia del uso de obsidiana en contexto colonial. Inclusive cuando se construyó mi casa.

Finalmente quiero expresarle al Dr. Edgar Carpio mis felicitaciones por haber elaborado una investigación bien estructurada, ex-

haustiva y detallada, que ayuda a comprender cómo y para qué se aprovechaba la obsidiana.

Le doy la más calurosa bienvenida, como nuevo Miembro Numerario de nuestra Academia de Geografía e Historia, y extiendo mis felicitaciones a su estimable familia. Estoy seguro, que por su vasto conocimiento y experiencia profesional será un elemento valioso, que podrá aportar mucho, proponiendo conferencias y publicaciones en sus áreas de especialidad y teniendo una buena participación en las actividades de nuestra corporación, principalmente ahora que pronto estará celebrando sus primeros cien años de fundación.

Muchas gracias



El académico René Johnston Aguilar coloca el pin de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala al nuevo académico, Edgar Humberto Carpio Rezzio.



De izquierda a derecha: el nuevo académico numerario, Dr. Edgar Humberto Carpio Rezzio, los directivos Guillermo Díaz Romeu, vocal tercero; Barbara Knoke de Arathoon, tesorera; René Johnston Aguilar, vicepresidente y Edgar F. Chután Alvarado, primer secretario.

Palabras en homenaje a Jorge Luján Muñoz en FILGUA 2020*

Carlos Alfonso Álvarez-Lobos Villatoro**

Queridos amigos Jorge y Cristina
Señoras y señores:

Me complace y tengo a honra, participar en este acto de reconocimiento a mi estimado amigo, Jorge Luján Muñoz, a quien los organizadores de la Feria del Libro de Guatemala, FILGUA, y la Asociación Gremial de Editores de Guatemala, dedican este año dos mil veinte, esta tradicional y popular Feria del Libro, una verdadera fiesta cultural para todos los guatemaltecos, y qué mejor que dedicarla este año a un intelectual de primer plano, que es un lector asiduo, firme y persistente que ama los libros, principalmente aquellos que se refieren al conjunto de disciplinas que giran en torno al ser humano, como la literatura, la filosofía y la historia.

De verdad puedo contarles, debido al conocimiento personal que tengo con el homenajeado, cuanto él ama leer, y quiero pensar que nadie, ama más la lectura, hasta me atrevería a decir que la lectura ha sido el gran amor de su vida, por supuesto que con excepción de su amada esposa Cristina.

Pero, no solo es lector empedernido como se acostumbra a decir en el lenguaje popular, sino que también es un bibliófilo, un paciente coleccionista de libros raros y curiosos, y por tal razón conoce al dedillo de las diversas ediciones de ciertos libros famosos o de autores célebres.

* Homenaje realizado en la XVII Feria Internacional del Libro en Guatemala, el 3 de diciembre de 2020.

** Académico numerario.

Debo añadir que su misma biblioteca es una completa y excepcional colección de obras relacionadas con la historia y las ciencias sociales en general, y por supuesto, en otros campos del saber humano. No obstante, es conveniente advertir a la audiencia, que tal recinto es un lugar reservado, casi sagrado, quizá misterioso, pues como hubiese dicho el gran escritor don César Brañas, allí existen algunos *libros duendes*, que se esconden en los anaqueles altos, que no gustan ser molestados por ojos extraños.

Mi amistad con Jorge Luján Muñoz data de hace mucho tiempo, desde los antiguos y amplios corredores de la Facultad de Derecho, ubicada entonces en la zona uno.

Recuerdo bien, que el inolvidable profesor J. Joaquín Pardo, se refería a Jorge Luján Muñoz y le ponía siempre como ejemplo de estudiante sobresaliente, toda vez que a la par de la carrera de leyes, cursó la de licenciatura en historia, y de cómo a pesar de cursar dos carreras, obtuvo las más altas notas en ambas y el honor de graduarse *Cum Laude* en Licenciatura en Historia en la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos en 1963.

De igual modo, la tesis que redactó para optar a los títulos de abogado y notario, le hizo digno de recibir el *Primer Premio Gálvez* de la Facultad de Derecho de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Una de sus grandes cualidades es el hábito de estudio, él nunca ha dejado de estudiar, y por lo mismo recibió el grado académico de *Magister in Legibus* por la Universidad de Harvard en 1966, y muchas más distinciones y honores académicos. Precisamente su dedicación al estudio lo ha convertido en un verdadero erudito, cuyo caudal de conocimientos sobre casi todos los campos de las ciencias sociales, es una rara cualidad, difícil de reunir y encontrar en una sola persona.

El académico Jorge Luján Muñoz es autor de una obra tan abundante como diversa por los distintos temas que trata, es decir, historia de Guatemala, historia del arte, historia del derecho, historia social, historia política, historia económica, historia del pensamiento y etnohistoria, y por lo mismo, resulta muy difícil de abordar en tan solo unos pocos minutos, ya que para referirme a ella y comentarla, aun cuando tan sólo

fuese de alguno, o de algunos de sus numerosos libros, folletos, artículos, reseñas y traducciones, el comentarista necesita hacerlo con suficiente conocimiento y reflexión y sobre todo sensatez; no obstante me referiré a ella en forma generalizada, con énfasis en ciertas publicaciones claves que a mi juicio, han venido a enriquecer la bibliografía de Guatemala empezando por algunas obras de capital importancia, que sin su decidida participación y esfuerzo, me atrevería a pensar que posiblemente no hubiesen salido a la luz en el momento oportuno, o lo que resulta igualmente valioso, el hecho de poner en las manos de los estudiosos y del público en general valiosas fuentes para el estudio de la historia de Guatemala; entre ellas sólo citaré unas pocas, pero como ya dije muy importantes, tales como: *El Libro Viejo de la Fundación de Guatemala*, edición crítica del académico Carmelo Saénz de Santa María, un documento formero para la historia primigenia de Guatemala, que desde hacía mucho tiempo, dormía el sueño de los justos por las muchas dificultades que presentaba su edición. Es cierto que ya se habían llevado a cabo las ediciones de la versión de don Rafael Arévalo editada por primera vez por el Museo Guatemalteco e impresa por Luciano Luna en 1856, o las siguientes ediciones de la misma versión: 1925, 1929, 1932 y 1934, que estaban agotadas, aparte de ser incompletas, pues falta en ellas parte del actual folio primero, así como el cuaderno del Reparto de Tierras.

De modo que la intervención de Jorge Luján resolvió un problema secular al dar al público una edición crítica completa, bien cuidada y excelentemente revisada.

Al mismo tiempo venía trabajando con denuedo y alcanzó mucho éxito también como director general de la obra colectiva: *Historia General de Guatemala*, editada por la Asociación de Amigos del País por medio de su Fundación para la Cultura y el Desarrollo (1994-1999), dirigida, según sus propias palabras, *"...a un público culto, aunque no especialista...para servir de plataforma de despegue a otras obras más sencillas, destinadas a públicos más amplios. Para pasar luego, a las obras didácticas, los verdaderos eslabones entre las generaciones"*.

Otra obra de cuya edición puede sentirse orgulloso nuestro homenajeado es el *Atlas Histórico de Guatemala*, publicado por la Academia

de Geografía e Historia de Guatemala (2011), una obra pionera e indispensable para conocer los diversos aspectos de la evolución del espacio geográfico donde hoy se asienta la actual República de Guatemala, desde su evolución geológica, o de la aparición de los primeros seres vivos y de los primeros grupos humanos, hasta su evolución geopolítica; nítidamente impresa con abundantes mapas y láminas a color.

No puedo ni quiero dejar de hacer alusión a su importante participación, juntamente con Wendy Kramer y Christopher H. Lutz en el descubrimiento del paradero de los libros Segundo y Tercero de Cabildo de la Ciudad de Santiago de Guatemala, perdidos hacia 1892. Nuestro amigo Luján Muñoz y Wendy Kramer fueron los editores del Libro Segundo, publicado como volumen 35 de la Biblioteca "Goathemala" de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, con la colaboración de CIRMA y de otras instituciones, en 2018, en tanto que el Libro Tercero aguarda hasta ahora en prensas para darlo al público muy próximamente.

Quisiera hacer referencia a la amplia producción bibliográfica de nuestro estimado amigo, pero el tiempo para mi intervención en este acto, me obliga a terminar mi exposición, pero que como ya dije anteriormente, su obra versa sobre abundantes y variados temas, por lo que me gustaría dar noticia de lo mucho que Jorge Luján Muñoz ha publicado hasta el presente, y haciendo un rápido recuento, puedo decir que ha publicado más de treinta libros y folletos, y cuando menos dieciséis son de su autoría, tres o cuatro, como coautor, y diez en los que ha figurado como editor; doscientos quince artículos en revistas especializadas de gran prestigio internacional, ciento veintitrés reseñas de libros editados en Guatemala y en el extranjero en español e inglés, y diez (10) traducciones de artículos de autores extranjeros.

Finalmente, deseo felicitar a mi querido amigo Jorge Luján Muñoz por haber sido nominado como el personaje del año de la Feria del Libro de Guatemala (2020), felicitación que hago extensiva a su esposa la doctora Cristina Zilbermann de Lujan, historiadora y docente universitaria de reconocido prestigio, pero, sobre todo, una dama, de buen corazón, amable y bondadosa, y a sus hijos: Jorge, María Isabel, y Jaime.

Muchas gracias

Homenaje a Jorge Luján Muñoz en FILGUA 2020*

Ana María Urruela de Quezada**

Respetable audiencia:

Me siento altamente honrada de participar en la XVII Feria Internacional del Libro en Guatemala, auspiciada por la Asociación Gremial de Editores de Guatemala y FILGUA, y muy en particular en esta ocasión en que se rinde justo homenaje a Jorge Luján Muñoz, historiador de reconocido renombre en Guatemala y en el extranjero, y entrañable amigo.

Para abordar los más relevantes aspectos de la vida y obra de Jorge Luján Muñoz, es necesario ubicarse en los insondables senderos de la historia patria en donde su nombre ha de figurar siempre con letras imborrables, gracias a sus innumerables como novedosas investigaciones iniciadas en la década de los años sesenta del siglo pasado. Para mí, en lo personal, es recordarlo como guía, catedrático, escritor y gran amigo; múltiples razones me inducen a pensar que la tarea de hablar sobre él, aun cuando mi exposición sea complementaria a la de Carlos Alfonso Álvarez Lobos, es sumamente grata, pero al mismo tiempo ardua y emotiva. Tan solo la mención de su nombre es una especie de manantial inagotable de imperecederos recuerdos, que discurren desde las aulas universitarias, por los ámbitos culturales y los corredores y biblioteca de la Academia de Geografía e Historia, hasta desembocar el día de hoy, en que, por una inesperada invitación, tomo la palabra en este reconocimiento. Desde que lo conocí, ha suscitado

* Homenaje realizado en la XVII Feria Internacional del Libro en Guatemala, el 3 de diciembre de 2020.

** Académica numeraria.

en mí una permanente curiosidad por indagar y conocer sus puntos de vista sobre la diversidad de hechos y acontecimientos que componen nuestra historia patria. Es así como he podido percatarme de qué manera un hombre como él, dedicado toda la vida a investigar y estudiar la historia de Guatemala, pudo reflejar en sus obras hechos, eventos y personajes históricos de especial significación para los guatemaltecos.

Es probable que hoy nos acompañen muchos de sus alumnos y contemporáneos historiadores y que hayan comenzado a evocar sus propias vivencias alrededor de las cuales podrán recordarlo con la misma admiración y respeto que imponen sus enseñanzas y como lo hago yo. Les invito, por lo tanto, para que me acompañen en esta breve reseña que pretende esbozar su personalidad y resaltar la importancia nacional de su obra, porque a Jorge Luján Muñoz, se le debe recordar no solo como historiador sino también como profesor, prolífico escritor, y extraordinario académico.

Parafraseando a Heródoto podría decir, sin lugar a equivocarme, que Jorge Luján Muñoz escribió sobre nuestra historia para que con el tiempo no olvidemos los guatemaltecos los hechos transcendentes de los hombres que tuvieron lugar en nuestra patria. Desde el inicio de su formación universitaria, es indudable que Jorge se dio cuenta inmediata de que en nuestro medio había muy pocas personas dedicadas al estudio de la Historia social, política y económica de nuestro país; que la investigación en ese campo era casi nula; que era indispensable llenar con urgencia y profesionalidad esos lamentables vacíos, porque en donde no hay conocimiento de aconteceres no puede haber historia, ésta, simplemente no existe. Esto lo deduzco, porque recordemos que al mismo tiempo que Jorge cursaba la carrera de leyes estudiaba Historia y al leer y conocer lo que se había escrito desde la colonia, comprendió que ello no era para nada suficiente, que no le satisfacía plenamente su vocación investigadora, así que se dio a la tarea de estudiar a fondo nuestro desenvolvimiento histórico reconociendo, a la vez, lo ingente de despertar el interés en la juventud para asentar nuestros acontecimientos pasados cronológicamente; de allí el resultado que plasmó en su ópera magna, que es, a mi juicio, la *Historia General de Guatemala*, cuyos seis tomos

dirigió con gran interés y responsabilidad y sin prejuicios de ninguna clase, pudiendo conformar y coordinar con un selecto grupo interdisciplinario que colaboró con él en esa importantísima recopilación de una serie de investigaciones y estudios de nuestro pasado. En ese sentido, no abrigo ninguna duda en calificar esa obra como la más importante en su género en nuestro país.

Pues bien, la marcada carencia de investigadores y de obras históricas, en lugar de frustrar a Jorge, le dieron impulso y estímulo constantes hasta encontrar el amplio camino que le permitiera visualizar la historia de Guatemala en toda su dimensión y dejar un invaluable legado histórico para las actuales y futuras generaciones de guatemaltecos. Escribe Eric Kohler que: "Conforme el hombre nota mejor la coherencia de lo que hace y lo que le ocurre, en análoga medida le atribuye significado y lo convierte en historia. De esta manera crea historia, no sólo teóricamente, como concepto, sino actualmente, como realidad". Esto es lo que le ocurre a Jorge Luján Muñoz, esto es lo que le apasiona de la Historia, "esa émula del tiempo, depósito de acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente y advertencia de lo por venir", como escribió Miguel de Cervantes y Saavedra en el capítulo IX de la I parte de Don Quijote.

Conocí a Jorge como catedrático en la facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos, y luego, varios años después, en la Universidad del Valle. En ambas Casas de Estudios tuve el privilegio de tomar varios cursos que él impartía. Por lo mismo, puedo afirmar por experiencia propia que fue, como digo, un verdadero privilegio tenerlo como docente. Él fue quien con sus enseñanzas despertó mis inquietudes históricas y mi deseo por comprender nuestra compleja historia patria. Jorge dictaba sus clases con una disciplina y un rigor científico inquebrantables, sin arrogancia y sin prejuicios; cautivaba a sus alumnos porque sus lecciones estaban siempre bien documentadas, ajustadas a los hechos sin distorsionarlos o manipularlos para justificar determinadas tendencias, coherentes en todo sentido con los detallados programas de las asignaturas, y provistas de una amplia bibliografía de consulta. Además, con su natural cortesía y educación,

atendía a los alumnos en su cubículo cuando fuera necesario, sin escatimar ningún tiempo fuera de la cátedra propiamente dicha. De los frutos de su labor docente encontramos pruebas indiscutibles en sus libros y en sus innumerables artículos publicados en revistas nacionales y extranjeras.

Un ejemplo de Jorge Luján como catedrático que quisiera traer a colación, porque sirve para ilustrar su eficacia y eficiencia docente, fue su desempeño como profesor en Historia del Arte del Medioevo y del Renacimiento. En este campo ilustraba sus amenas clases con diapositivas, muchas de ellas obtenidas de sus viajes a Europa, más que nada a España, lugares en donde recorría los museos buscando la reproducción de las obras que más se ajustaran al diseño de sus cursos. Las diapositivas las interpretaba interrelacionando la interpretación de esculturas, pinturas y otras expresiones artísticas con la activa participación de los alumnos, que siempre sabía motivar. Todos debíamos estudiar a los autores, ubicarlos en el tiempo y espacio y así poder admirar las expresiones de los diferentes movimientos artísticos. Ahora bien, es preciso hacer notar que Jorge Luján Muñoz no es solo una autoridad del arte europeo, sino también lo es de expresiones artísticas locales. Por ello, era frecuente encontrarle en La Antigua Guatemala, mayormente los fines de semana, recorriendo las empedradas calles o de pie ante los vestigios de los imponentes templos para desentrañar su arte y su pasado histórico. Estas experiencias las recoge y difunde, por ejemplo, en *El edificio circular del monasterio de Capuchinas en Antigua Guatemala*, en la obra que titula *Los edificios de la segunda y tercera Catedral en el asiento de Panchoy* o en *Los Túmulos Funerarios,* arte efímero. Otras publicaciones relacionadas con el arte fueron el resultado de su conocimiento y acercamiento a los artesanos en La Antigua Guatemala, pues no debe olvidarse que fue Asesor Jurídico del Consejo Nacional para la Protección de La Antigua Guatemala por muchos años, en cuya iniciativa de ley tuvo destacada participación. Respecto de esta última materia es importante citar su obra titulada *El artesano tradicional y su papel en la sociedad contemporánea,* con la que llamó la atención

sobre las bellísimas creaciones artesanales, desafortunadamente hoy día casi olvidadas y relegadas por influencias folklóricas foráneas, sin perjuicio de la tradicional negligencia de autoridades encargadas de la cultura.

La trayectoria de Jorge Luján como catedrático universitario es la de un profesor de altos méritos, que supo transmitir sin reservas sus conocimientos de manera seria, libre de compromisos e ideologías, despojado de utopías y fantasías. La devoción por la enseñanza que matiza la vida de Jorge, no la ha abandonado nunca; prueba de ello es que en los últimos años, fue decano de la Facultad de Ciencias Sociales y director de su departamento de Historia en la Universidad de Valle de Guatemala.

No puedo, antes de señalar otros aspectos sobre sus publicaciones, dejar de lado su desempeño en el campo del Derecho, como se evidencia con las actividades que resumo a continuación. De todos es sabido que simultáneamente a sus estudios de Historia también cursaba las carreras de abogado y notario, de donde se graduó con honores, -como anotó Carlos Alfonso Álvarez-Lobos-. Ejerció solamente algún tiempo el notariado. No obstante, nunca dejó de lado las leyes, y su espíritu de investigación le condujo a ocuparse de temas relacionados con el Derecho, como se observa con su trabajo *Los escribanos en las Indias Occidentales y* en sus obras *Ensayos de historia jurídica y del notariado en Guatemala*, y *El ordenamiento del notariado en Guatemala desde la Independencia hasta finales del siglo XIX*. Su formación jurídica también le fue útil en la elaboración de su obra *Los partidos políticos en Guatemala desde la Independencia hasta el fin de la Federación,* y así mismo la que escribió sobre el incendio de la Embajada de España, titulada *La Tragedia de la Embajada de España en Guatemala-31 de enero 1980*. Este libro obliga mencionar que Jorge Luján fue embajador de nuestro país ante el Reino de España, siendo el primero después del restablecimiento de las relaciones diplomáticas, que se habían roto entre ambos países como consecuencia de aquel trágico suceso.

En sus publicaciones puede advertirse que para evitar lapsos en el desenvolvimiento histórico de Guatemala, sigue una línea de tiempo que inicia con los indígenas y se prolonga durante siglos hasta culminar con nuestra época. A manera de ejemplo, menciono los estudios *Los poqomames de Petapa durante la Colonia*, el *Memorial de Sololá y los inicios de la colonización española en Guatemala, La Conquista de Guatemala a través de las crónicas indígenas* o *Inicios del dominio español en Indias*, y continúo con otros textos que tratan la época colonial, tal como su participación en el libro *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas, 1772-1774* o el de *Agricultura, mercado y sociedad en el Corregimiento del Valle de Guatemala, 1670-80*; y como tampoco se detiene allí, el panorama continúa con referencias a la Ilustración, la Federación, la Independencia y acontecimientos actuales, y así escribe, por ejemplo, *La independencia y la anexión de Centroamérica a México; Los partidos políticos en Guatemala desde la Independencia hasta el fin de la Federación* y la publicación por entregas de trece fascículos de la *Época Republicana (tomo III) en Historia Popular de Guatemala.* Es tan prolífica su obra sobre estos temas que es imposible resumirla en este corto tiempo, pero lo que no puedo pasar por alto es que tampoco obvia el estudio de héroes o antihéroes -como quiera llamárseles- y cito, a guisa de ejemplo, *Los magnicidios de J.M. Reina Barrios y C. Castillo Armas*, entre otros.

Considero que he llegado al momento preciso de señalar otra característica muy propia de Jorge Luján, como ejemplar hombre al servicio de la Historia: En un principio, invoqué ejemplos de sus estudios y cómo estos cubren épocas diferentes en espacios igualmente distintos, pero no he dicho cómo los interpreta. A mi manera de pensar, lo que hace valorar la obra de Luján Muñoz no es solo la abundancia de textos sino la objetividad con que escribe. Entre líneas y a lo largo de la lectura de su obra se aprecia una objetividad excepcional, constante, que verdaderamente atañe a los historiadores de cuerpo y alma. No se apasiona ni tampoco revela sus creencias, simplemente expone lo que generaciones de hombres forjaron en distintas épocas dejando que el lector-estudioso arribe a sus propias conclusiones. Escribe en la

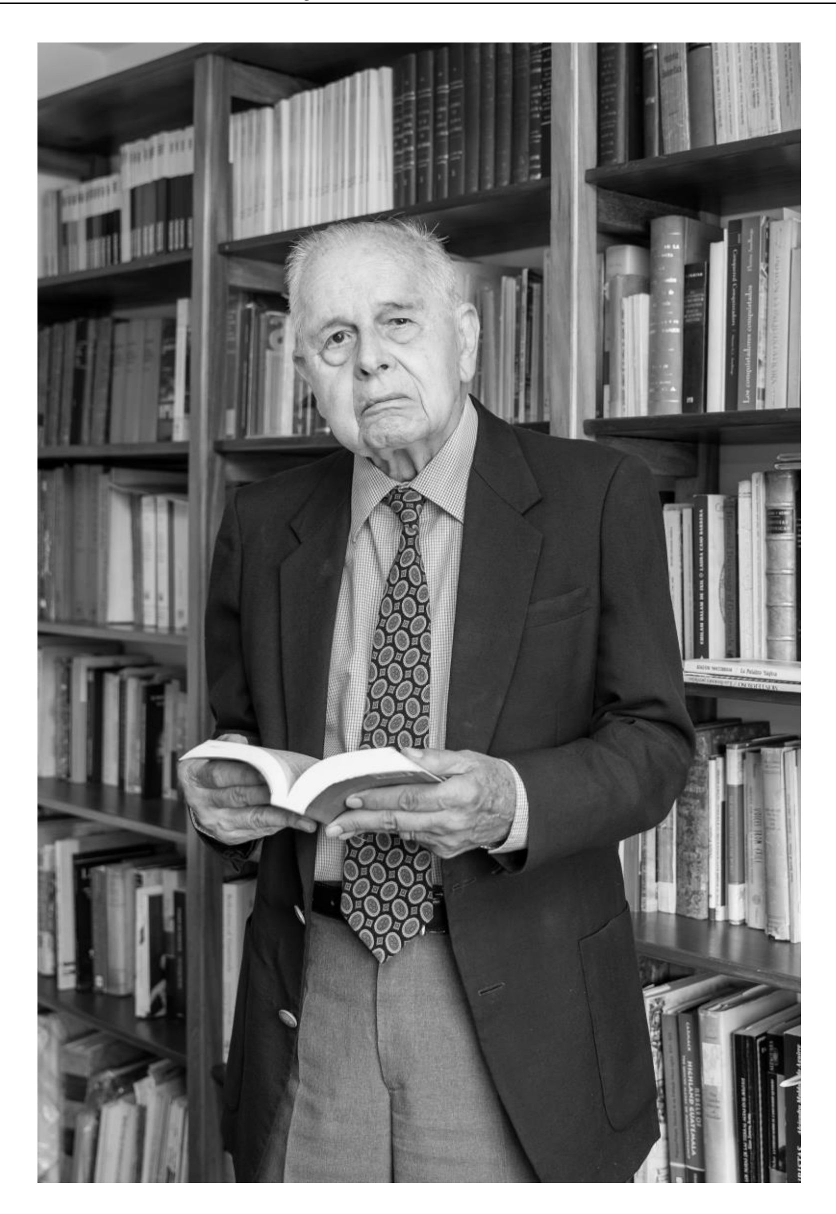
introducción de Breve Historia contemporánea las siguientes líneas que lo retratan a cabalidad. Leen así:

"En este resumen de la historia de Guatemala me propuse hacer, …una reconstrucción de la evolución social de lo que hoy es Guatemala, desde la llegada de los españoles a la actualidad. Se trató pues de un esfuerzo de síntesis y simplificación de procesos complejos, y hasta contradictorios en muchos momentos, a fin de proporcionar una explicación coherente y amena, pero seria y objetiva en lo posible. Redacté la obra pensando primero en los guatemaltecos, que me parece carecen de una obra como ésta, en la que puedan conocer fácilmente las líneas generales de la transformación de su país, aunque también tuve en cuenta al público extranjero que desea enterarse, por muy diversas razones, del país que visitan o en el que esperan trabajar y vivir".

Su retrato lo ha esbozado él mismo, con la inteligencia y humildad que lo han caracterizado en todas sus actividades, por ello finaliza la obra mencionada así: "La evolución social proviene mejor de la negociación, la síntesis, y no de la imposición; es decir, tratando de encontrar lo bueno de todas las corrientes en un clima de paz, respeto y cooperación".

Termino estas palabras sin mencionar sus merecidas condecoraciones y medallas al mérito como la que le concedió la Academia de Geografía e Historia, porque Jorge Luján Muñoz no necesita que se haga inventario ni difusión de ellas, puesto que ciertamente gracias a su obra es fácil concebirlo plenamente como el historiador apasionado que muestra en sus escritos una patria coherente que lucha por un futuro mejor.

Celebremos, pues, en esta actividad cultural, con toda alegría, la vida y obra de Jorge Luján Muñoz, como genuino investigador, meticuloso historiador, excepcional catedrático, reconocido académico. Un merecidísimo homenaje se le tributa hoy, por lo que un efusivo aplauso, como sincero reconocimiento, aunque sea por medio virtual, es lo menos que podemos dedicarle a este gran e insigne guatemalteco.



Académico Jorge Luján Muñoz

Siang Aguado de Seidner (1941-2020)

Barbara Jane Knoke de Arathoon*



Siang Aguado de Seidner nació en Toulouse, ciudad localizada en el sur de Francia, el 1 de enero de 1941, durante la Segunda Guerra Mundial. Sus lenguas maternas fueron el francés y el español. Hija única de padres españoles republicanos, a los siete años vino a vivir a Guatemala. Su padre, Salvador Aguado Andreut, fue el principal promotor de su pasión por la literatura.[1] Ella falleció en la Ciudad de Guatemala el 29 de octubre de 2020. Estuvo casada con Jacques Seidner Weiss y tuvo tres hijos: Andrés Corvetti Aguado, Emmanuel Seidner y Henriette Seidner.

Siang Aguado de Seidner obtuvo una Licenciatura en Historia en la Universidad de San Carlos de Guatemala (1978), con especializaciones en Lengua y Literatura. Con el tiempo, esto contribuyó a que ella se tornara en una referente de estudios literarios e investigaciones en la educación superior del país.

El 22 de septiembre de 1988 Siang Aguado de Seidner ingresó a la Academia de Geografía e Historia de Guatemala como académica de número con el trabajo titulado “Reflexiones de cómo una generación entiende e interpreta su circunstancia histórica y sobre la auténti-

* Académica de número. Antropóloga Cultural.

1 Evelin Vásquez. https://elperiodico.com.gt/nacionales/2020/10/30/una-vida-dedicada-a-la-educacion-literatura-e-historia/. Visitado el 22 de abril de 2022.

ca y genuina independencia de Guatemala”.[2] Años después publicó otro artículo en la misma revista *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, sobre el siguiente tema histórico: “Carlos V en: Conmemoración del V Centenario del nacimiento de Carlos V”.[3]

Con el pasar del tiempo, Siang de Seidner publicó otros artículos en medios de prensa y distintas entidades. En una nota al pie de la página se listan estos últimos para darse una idea de los tópicos que abordó en ellos.[4] En 1990 dirigió la publicación del libro *Por el mundo de Antigua Guatemala*.[5]

También fue miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia de España y de las Academias de Argentina, Honduras, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela. Además, fue presidenta de la junta directiva en la Alianza Francesa de 1982 a 1984 y presidió la Liga de Amigos Israel-Guatemala. Así mismo formó parte de la Asociación de Mujeres Periodistas de Guatemala (Ampeg) y se desempeñó como vicepresidenta de la Cámara Guatemalteca de Periodismo. Colaboró con las actividades del Instituto Guatemalteco de Cultura Hispánica,

---

2 *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo LXII (1988), pp. 191-214.

3 *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala,* tomo LXXV (2000), pp. 325-330.

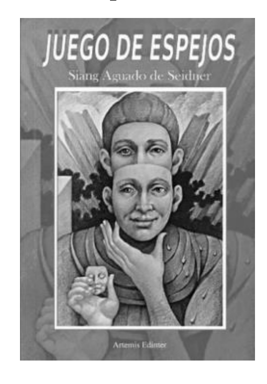
4 Celso A. Lara Figueroa; Siang Aguado de Seidner; Manuel Melgar;; Luz Méndez de la Vega y María T. Martínez. “Jorge Ubico”. *20 de octubre de 1944! Suplemento del Diario de Centroamérica* (octubre de 2000). Tipografía Nacional. Guatemala, pp. 5-6. Celso A. Lara Figueroa y Siang Aguado de Seidner. “Antecedentes de la revolución. Dos ámbitos.” *20 de octubre de 1944! Suplemento del Diario de Centroamérica* (octubre de 2000). Tipografía Nacional. Guatemala, p. 3. Siang Aguado de Seidner. “Instituto Guatemalteco de Cultura Hispánica, dos años de labor”. *Guatemala, Revista Cultural del Ejército* (julio-diciembre de 1988). Segunda Época. No. 12. Departamento de Información y Divulgación del Ejército. Guatemala, pp. 18-22. Siang Aguado de Seidner; Ramón Luis Acevedo. “Borges y la literatura hispanoamericana. Homenaje a Borges”. *Guatemala, Revista Cultural del Ejército* (enero-junio de 1986). Segunda Época. No. 7. Departamento de Información y Divulgación del Ejército. Guatemala, pp. 94-96.

5 Asociación Guatemalteca José Mata Gavidia. *Por el mundo de Antigua Guatemala*. Dirigido por Siang Aguado de Seidner (Guatemala, Asociación Guatemalteca José Mata Gavidia, 1990), 137 pp.

el Instituto Mexicano-Guatemalteco de Cultura y la Fundación Guatemalteca para las Letras. Fue directora del Consejo Académico de INCAE entre 2007 y 2018.[6]

En la Universidad Francisco Marroquín de la ciudad de Guatemala Siang Aguado de Seidner dirigió la Cátedra Salvador Aguado-Andreut. Trabajó como docente desde inicios de la década de 1980. Se desempeñó como directora del Departamento de Educación de la misma casa de estudios desde 2001,[7] en donde como se mencionó, fue catedrática, colaboradora y amiga. Según detalles proporcionados por la UFM, la educadora coordinó las carreras de Profesorado de enseñanza media en Literatura y Ciencias Sociales e Historia del Arte y Licenciatura en enseñanza de la Historia y enseñanza de la Lengua y la Literatura.[8]

Por otro lado, cabe destacar que es la autora del libro *Juego de Espejos* publicado en 2007, cuya portada aparece a continuación. En esta obra aborda temas sobre historia y literatura e incluye además una serie de ensayos. En la introducción hace ver que su objetivo no es el de presentar una investigación académica teorizante, ni la exposición de una sola idea, sino simplemente una muestra de meditaciones, sondeos y reflexiones que ella escribió con espontaneidad.



Portada del libro *Juego de Espejos*. (Foto Prensa Libre: Hemeroteca).

6 Vásquez (2020), *op. cit.*
7 https://wikiguate.com.gt/siang-aguado-de-seidner. Visitado el 22 de abril de 2022.
8 Ingrid Reyes. https://www.prensalibre.com/vida/escenario/fallece-siang-aguado-de-seidner-y-deja-aportes-a-la-educacion-de-guatemala/ 30 octubre de 2020. Visitado 22 de abril de 2022.

Reconocimientos

Siang de Seidner fue galardonada por su labor humanista, educativa e innovadora. Por estas contribuciones, recibió los siguientes reconocimientos en el transcurso de su carrera profesional y docente:

- Medalla de Honor del Consejo Nacional de Mujeres de Guatemala.
- Galardón "Periodista Pedro Julio García" por la Cámara Guatemalteca de Periodismo.
- Premio "María Antonieta Somoza" por parte de la Ampeg.
- "Orden al Mérito Docente y Cultural Gabriela Mistral", en grado de Comendador, por el Gobierno de Chile en 2006.
- Diploma de "Reconocimiento al Escritor Nacional 2008" por la Facultad de Derecho de la Universidad Francisco Marroquín.
- Orden de las Palmas Académicas en grado de Caballero por el Gobierno de Francia, por medio de la embajada en Guatemala, en 2016.

En 2019, el Incae reconoció la trayectoria de Seidner en pro de la misión de la Fundación para formar líderes en sectores clave. También recibió un homenaje por parte del Banco Industrial, propuesta por la Asociación de mujeres periodistas y escritoras de Guatemala (Ampeg).

Al momento de la entrega de la Orden de las Palmas Académicas, Siang de Seidner manifestó lo siguiente: "En cuanto a mi oficio, es la historia mi vocación, amo la historia porque me ha permitido acercarme a la humanidad entera…es una disciplina amplia que abarca muchos pensamientos porque la historia es vida y preocupación, y todo ser humano que se preocupa es un ser libre…Por otro lado mi entusiasmo y fascinación es la literatura con la que entro a otros mundos y experiencias, dudas y amplío mis conocimientos y enriquezco mi vocabulario; y en cuanto a mi devoción es la enseñanza, la educa-

ción pues ser maestro es una hermosa y enorme tarea que revaloriza los valores éticos y culturales".[9]

En la página de la Universidad Francisco Marroquín se dan a conocer varias de las conferencias que impartió Siang Aguado de Seidner. Incluyen títulos tales como *¿Cómo hacemos historia? Descubrimiento y conquista,* entre otros de los acontecimientos relevantes cubiertos por ella.[10]

Sin lugar a duda, la Académica de Número Siang Aguado de Seidner dejó un significativo legado en el mundo académico en el que se desempeñó y destacó a lo largo de varias décadas, especialmente en el campo de la docencia, así como en disciplinas tales como la literatura y la historia. Se ganó el respeto, el cariño y la admiración de su familia, colegas, estudiantes y colaboradores.[11] Tal como su hijo Jacques expresó sobre su madre, ella se distinguió por: "… la búsqueda de la excelencia a través de un aprendizaje y a la formación continua de una cultura general que todo ser humano íntegro debe de tener".[12] Para terminar, como ella lo dijo en alguna ocasión: "Mi profesión es la Historia, mi devoción la Literatura, mi amor la Educación" (citada en Maldonado Aguirre 2020: 11).[13] Y como bien lo expresó el mismo autor en el artículo de prensa antes mencionado "La temprana partida de Siang Aguado de Seidner, trae la nostalgia por el educador y formador, don Salvador Aguado Andreut, maestro (en su genuino sentido filosófico y también cristiano…)".[14]

---

9 *Ibidem.*

10 *Ibidem.*

11 Figueroa, Luis. https://elperiodico.com.gt/opinion/opiniones-de-hoy/2020/11/06/adios-a-una-gran-dama/. Visitado el 22 de abril de 2022.

12 Jacques Seidner. Sf.

13 Alejandro Maldonado Aguirre. "Siang y la efeméride patria." *El Periódico*. Guatemala: 22 de noviembre de 2020.

14 *Ibidem.*



Siang Aguado de Seidner, dejó un legado significativo en la educación guatemalteca. (Foto Prensa Libre: Hemeroteca).

Memoria de Labores de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala correspondiente al período julio 2019-julio 2020

De conformidad con lo estipulado en los estatutos de la Academia, se presenta a continuación el informe de las principales actividades desarrolladas.

JUNTA DIRECTIVA. El 31 de julio de 2019 tomaron posesión de sus cargos los nuevos directivos para el período 2019-2021, electos en Asamblea General del 19 de junio, en la forma siguiente:

Presidente	Jorge Antonio Ortega Gaytán
Vocal Primero	Ricardo Bendaña Perdomo, s.j.
Primer Secretario	Edgar Fernely Chután Alvarado
Tesorera	Barbara Knoke de Arathoon

También tomó posesión como Vocal Segunda la académica Coralia Anchisi de Rodríguez, electa para terminar el período 2019-2020, que dejó vacante la académica Barbara Knoke de Arathoon.

Por motivo de la pandemia del Covid 19, se suspendió la Asamblea General Ordinaria del mes de junio, en la cual debían elegirse cuatro miembros de Junta Directiva, por lo que los académicos René Johnston Aguilar, vicepresidente; Coralia Anchisi de Rodríguez, vocal segunda; Guillermo Díaz Romeu, vocal tercero y José Molina Calderón, segundo secretario, continuarán temporalmente en sus cargos mientras dure esta emergencia, y sean electos y tomen posesión sus sustitutos, como lo indica el artículo 12° de los Estatutos de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

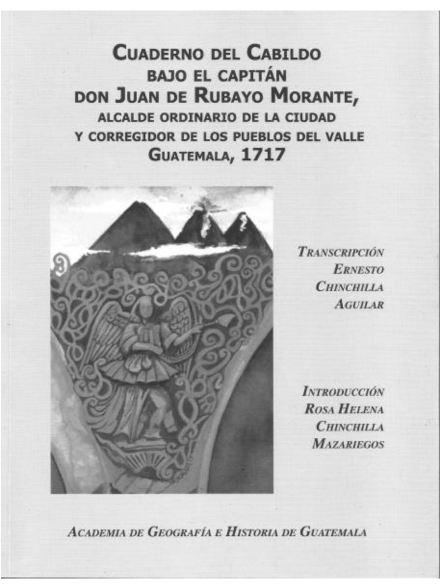
PUBLICACIONES:

Revista Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala. Se empezó la revisión y preparación del tomo 93 (2018). Con el propósito de mantener la revista al día se envió una carta-circular a nues-

tros académicos numerarios y correspondientes solicitándoles se sirvan hacer llegar sus colaboraciones, ya sean artículos, transcripciones documentales y reseñas de libros, las que deben cumplir con las normas e instrucciones editoriales respectivas.

Digitalización de las publicaciones de la Academia. Como parte del convenio de colaboración entre el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) y nuestra Academia, se continúa la digitalización de la revista *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* y de la serie Biblioteca "Goathemala" y después colocarlos en el sitio en Internet Archive.org, para su consulta gratuita. Hasta la fecha se han digitalizado los primeros 28 tomos de *Anales* (1924-1954) y los volúmenes I al XVII de la serie Biblioteca "Goathemala".

Cuaderno del Cabildo bajo el capitán don Juan de Rubayo Morante, alcalde ordinario de la ciudad y corregidor de los pueblos del valle, Guatemala, 1717. **Publicación Especial No. 52.** La publicación de esta obra, que contiene numerosos y detallados testimonios y observaciones recogidos por el Ayuntamiento de Santiago de Guatemala, inmediatamente después del terremoto de San Miguel del 29 de septiembre de 1717, fue posible gracias al aporte financiero del Instituto de Humanidades de la Universidad de Connecticut. La paleografía original de este documento fue realizada por el recordado académico Ernesto Chinchilla Aguilar y la introducción y transcripción moderna por su hija, académica correspondiente Rosa Helena Chinchilla Mazariegos. El académico numerario Edgar F. Chután Alvarado colaboró en la revisión preliminar de la transcripción paleográfica.



Venta de publicaciones. Con el propósito de ampliar la promoción y venta de las publicaciones de la Academia, se han establecido alianzas con varias librerías privadas e institucionales, como Sophos, Artemis, Loyola, Casa del Libro, CIRMA y Museo Popol Vuh.

APORTE ESTATAL. El aporte estatal 2019 se recibió completo y sin contratiempos. En cuanto al del 2020, el 31 de enero se recibió la cantidad de Q630,000.00 y queda pendiente Q70,000.00. La Academia solicitó nuevamente al Ministerio de Cultura y Deportes que se incremente dicho aporte a Q1,000,000.00 para el 2021, debido a que desde hace más de doce años se ha recibido la cantidad mínima establecida en el Acuerdo Gubernativo 272-2006.

ACTOS ACADÉMICOS. En este período se llevaron a cabo las siguientes actividades públicas:
31 julio. Entrega de la Medalla al Mérito de la Academia al académico numerario Federico Fahsen Ortega, en acto privado, en su domicilio, con asistencia de su familia, directivos y algunos académicos numerarios.



El presidente Héctor Leonel Escobedo Ayala con el académico Federico Fahsen Ortega, luego de entregarle la Medalla al Mérito de la Academia.

31 julio. Mesa redonda en homenaje al académico numerario, Dr. Guillermo Mata Amado, con la participación de la académica numeraria, Dra. Bárbara Arroyo (coordinadora), Dr. Estuardo Mata Castillo, Licda. Sonia Medrano Busto y Dr. Edgar H. Carpio Rezzio. En este acto tomaron posesión de sus cargos los nuevos directivos electos para el período 2019-2021.

14 de agosto. Presentación del libro *Cuaderno del Cabildo bajo el capitán don Juan de Rubayo Morante, alcalde ordinario de la ciudad y corregidor de los pueblos del valle, Guatemala, 1717,* Publicación Especial No. 52, por la académica correspondiente Rosa Helena Chinchilla Mazariegos. Los comentarios estuvieron a cargo del académico numerario Edgar F. Chután Alvarado.

28 de agosto. Conferencia "El Diferendo Territorial Guatemala-Belice: origen, evolución y perspectivas", por la Embajadora Sara Angelina Solís Castañeda, Asesora de la Unidad de Soberanía y Dominio del Ministerio de Relaciones Exteriores de Guatemala.

11 de septiembre. Conferencia "Las guerras regulares a partir de la Independencia de Guatemala 1821-1906", por el académico Jorge Antonio Ortega Gaytán.

25 de septiembre. Conferencia "Jacobo de Villaurrutia y la *Gazeta de Guatemala* en Internet: El rescate electrónico de la producción cultural en Guatemala de 1795 a 1804", por los Dres. Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva y Aurelio López López.

9 de octubre. Proyección de una serie de filmes documentales sobre "Festividades y tradiciones de Guatemala", por el Dr. Alfredo MacKenney.

23 de octubre. Presentación del trabajo de ingreso como Académico Honorario del Arq. Rodrigo Aparicio Roselló, "Sistemas Hidráulicos Coloniales en Santiago de Guatemala". Se le hizo entrega del diploma que lo acredita con dicha calidad.



El académico honorario Rodrigo Aparicio Roselló, con los directivos René Johnston Aguilar, vicepresidente; Jorge Antonio Ortega Gaytán, presidente y Guillermo Díaz Romeu, vocal tercero.

6 de noviembre. Conferencia "Empresas familiares en Guatemala a lo largo de dos siglos", por el académico numerario José Molina Calderón, y presentación de su libro *Empresas familiares en Guatemala. 50 casos en 200 años*.

20 de noviembre. Presentación del libro *Cofradía: Trama y Urdimbre*. *Indumentaria maya ceremonial de Guatemala*. Participantes: Linda Asturias de Barrios, Barbara Knoke de Arathoon, Violeta Gutiérrez de Cifuentes, Lucía Jiménez Palmieri y Deyvid Paul Molina.

Actividades en el 2020:

29 de enero. Conferencia "Retratos de monjas en los conventos de Guatemala, siglos XVIII-XX", por la académica numeraria Coralia Anchisi de Rodríguez.

12 de febrero. Conferencia ilustrada "El verdadero retrato del Santo Hermano Pedro de Betancur", por el académico numerario Miguel Francisco Torres Rubín.

26 de febrero. Acto de ingreso como académico numerario del doctor Edgar Humberto Carpio Rezzio, en el cual presentó su trabajo "Talleres de obsidiana de El Chayal: un patrimonio prehispánico en riesgo". La respuesta estuvo a cargo del académico numerario René Johnston Aguilar.

11 de marzo. Conferencia ilustrada "La democratización de la cartografía y lectura de mapas en Guatemala, el caso de la Editorial Piedra Santa y sus mapitas y Geografías Visualizadas", que dictó la doctora Jordana Dym.

A partir del 13 de marzo se suspendieron todas las actividades públicas a nivel nacional debido a la pandemia de Covid 19, por lo que las conferencias, ingresos de académicos, homenajes y presentaciones de libros quedaron canceladas.

COMISION DE CONMEMORACIONES. La comisión de conmemoraciones, integrada por los académicos: Jorge Antonio Ortega Gaytán (coordinador), Barbara Knoke de Arathoon (secretaria), Ana María Urruela de Quezada, Regina Wagner Henn y René Johnston Aguilar, continuará con su labor de preparar actividades relacionadas al bicentenario de independencia de Centro América (2021) y de los centenarios de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala (2023) y de su revista *Anales* (2024).

ACADÉMICOS NUMERARIOS ELECTOS. Para el 29 de abril se tenía programado el acto de ingreso del Dr. Tomás José Barrientos Quezada, quien presentaría su trabajo, "El concepto de palacio en la civilización maya: un estudio arquitectónico comparativo", el que se suspendió por la pandemia; por su parte al académico numerario electo, Lic. Oscar Adolfo Haeussler Paredes se le concedió una nueva prórroga para la entrega de su trabajo "Libro de Cabildo, año de 1776. Primeras Actas Capitulares en la Nueva Guatemala".

ACADÉMICOS CORRESPONDIENTES ELECTOS. La académica correspondiente, doctora Laura E. Matthew (Estados Unidos), ofreció entregar para su publicación en *Anales* su trabajo de ingreso "Huipiles y huino: transformaciones comerciales en el siglo

XVI" y Fray José Zaporta Pallarés O. de M. (España, con nacionalización guatemalteca en trámite) ya hizo entrega de su trabajo "Una aproximación al conocimiento histórico del quehacer mercedario en el Reino de Guatemala, durante los siglos XVI-XIX: colectas en favor de los cautivos", por lo que de común acuerdo se programará su ingreso como académico correspondiente.

BIBLIOTECA. Se continuó con el proyecto de automatización del catálogo de la biblioteca especializada de la Academia, el cual puede ser consultado por medio de nuestro sitio en Internet. En la medida de lo posible se atendieron consultas electrónicas y telefónicas. Debido a la emergencia sanitaria, el personal de la biblioteca de la Academia participó en algunos foros, congresos y cursos de capacitación virtual, especialmente sobre los nuevos protocolos de seguridad que deben seguirse con los materiales bibliográficos y hemerográficos, consultantes y personal de biblioteca.

CONSEJO NACIONAL PARA LA PROTECCIÓN DE LA ANTIGUA GUATEMALA (CNPAG). El académico honorario, Arq. Rodrigo Eduardo Emilio Aparicio Roselló, miembro del Consejo Nacional para la Protección de La Antigua Guatemala, designado por la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, está realizando una labor satisfactoria. Recientemente presentó algunas reflexiones y sugerencias para hacer más eficiente su labor. Se le agradeció su activa y positiva participación en el CNPAG y se le reiteró el apoyo y colaboración de la Junta Directiva de la Academia en el desempeño de ese importante cargo.

RETRATO EXPRESIDENTE: El académico Héctor Leonel Escobedo Ayala hizo entrega el jueves 16 de enero de 2020 de su retrato al óleo elaborado por el artista Jorge Mazariegos Maldonado, el cual fue colocado en la Galería de Expresidentes de la Academia.

MEDALLA AL MÉRITO DE LA ACADEMIA: El acto de entrega de la Medalla al Mérito de la Academia al Dr. Christopher H. Lutz, que estaba programada para el 20 de noviembre del 2019, se trasladó para el 15 de abril de 2020, debido a que el académico Jorge Luján

Muñoz viajó a España y el Dr. Lutz, por motivos personales, no estaba en disponibilidad de venir al país para esa fecha. Está pendiente la reprogramación del acto.

RECONOCIMIENTOS RECIBIDOS POR ACADÉMICOS.

La Asociación Gremial de Editores de Guatemala le dedicó a nuestro académico numerario, Msc. Jorge Luján Muñoz, la XVII Feria Internacional del Libro en Guatemala (FILGUA), por su destacada trayectoria como escritor e historiador, reflejada en su amplia y valiosa producción historiográfica. Felicitamos a nuestro distinguido académico y expresidente por este merecido reconocimiento.

REPRESENTACIONES. La Academia de Geografía e Historia de Guatemala integra los consejos o cuerpos directivos de varias instituciones, tales como el Consejo Nacional Filatélico, con la representación de los académico Guillermo Díaz Romeu y Jorge Antonio Ortega Gaytán; Consejo Consultivo del Archivo General de Centro América, con la representación del académico Rodolfo Mac Donald Kanter y el Consejo Nacional para la Protección de La Antigua Guatemala, con la representación del académico honorario Rodrigo Eduardo Emilio Aparicio Roselló.

AGRADECIMIENTOS. La Junta Directiva deja constancia de su agradecimiento a todos los miembros de la Academia, personal administrativo, instituciones y amigos que han colaborado directa o indirectamente para que nuestra entidad desarrolle sus actividades culturales. Sus aportes, ideas y contactos nos han sido y serán de mucha utilidad.

Ciudad de Guatemala, 31 de julio de 2020

La Secretaría

NORMAS E INSTRUCCIONES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS EN *ANALES*

1. Los artículos que se publiquen en ***Anales*** tienen que ser inéditos o haber sido publicados en revistas que no circulan en Guatemala.
2. Los artículos deben de tratar temas de historia, geografía, arqueología, etnología y antropología social, en particular mesoamericana, y en general, de cualquier tópico dentro del campo de interés de la Academia.
3. Los autores de los artículos, ensayos o colaboraciones autorizan a la Academia de Geografía e Historia de Guatemala a difundir su artículo por medios impresos y digitales y renuncian expresamente al cobro por concepto de derechos de autor.
4. Los derechos del autor son propiedad y serán parte exclusiva de la revista y de la Academia, y por lo tanto, no se permite la reproducción, total o parcial, en cualquier otra parte o medio de divulgación impresa o electrónica, sin autorización previa.
5. La Academia se reserva el derecho de aceptar o rechazar el trabajo recibido, de acuerdo con la recomendación del Comité de Publicaciones.
6. También se reserva el derecho de revisar el texto y realizar cualquier cambio editorial que estime necesario, sin alterar el contenido; así como condensar u omitir parte del texto, cuadros, ilustraciones y anexos.
7. Los originales de los trabajos en ningún caso serán devueltos.
8. La revista se reserva el derecho de dar a conocer los comentarios y recomendaciones del Comité de Publicaciones.
9. El autor recibirá, gratis, un máximo de 35 separatas de su artículo. Si el autor desea más reimpresos, deberá notificarlo por escrito al ser aceptado su trabajo y asumir el costo de acuerdo con el estimado presupuestario de la impresión, que le será notificado oportunamente.

10. El texto debe tener un mínimo de 20 y un máximo de 40 páginas, tamaño carta (8½" x 11"), escritas a doble espacio en computadora, en una sola cara. La línea debe tener 60 caracteres y cada página no más de 25 líneas. Debe incluirse un resumen de 10 a 15 renglones.
11. Debe entregarse una copia impresa y una grabación electrónica en el programa que se le indique.
12. El texto estará en español. En caso de ser traducción, debe incluirse una copia del original.
13. Se recomienda que el título sea lo más breve posible. Debajo del título debe colocarse el nombre del autor o autores.
14. Las citas bibliográficas y documentales, así como las explicaciones fuera de texto se resuelven en notas de pie de página.

    Toda referencia bibliográfica debe incluir:

    a) Si es documento: descripción, fecha, nombre de la persona o institución poseedora. Si es un documento del Archivo General de Centro América (AGCA): descripción, sigla y número de legajo y expediente. Si es de otro país: descripción, fecha, nombre de la institución donde se encuentra, y signaturas de acuerdo con el sistema de archivo que se use.
    b) Si es un libro: nombre completo del autor, título del libro en cursivas, datos de la publicación: tomos o volúmenes, ciudad, editores, año y número de páginas.
    c) Si es una revista: nombre del autor, título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursivas, número, volumen y páginas.

       (Ver modelos en ***Anales***).
    d) Puede incluirse la lista de obras o documentos no citados en notas de pie de página, la cual puede publicarse si así lo recomienda el Comité de Publicaciones.
15. Las ilustraciones: fotos, mapas, gráficas, etc., deben ser de buena calidad, en alta resolución. No deben estar restringidos por derechos de autor. Con sus descripciones, títulos respectivos y su fuente, se pondrán en páginas aparte y numeradas consecutivamente. En el texto se indica el lugar de su colocación.

ACADEMIA DE GEOGRAFIA E HISTORIA DE GUATEMALA
3a. Avenida 8-35, zona 1 01001 Guatemala, Guatemala, C.A.
Teléfono: (502) 22535141 Telefax: (502) 22323544
Correo electrónico: acgeohis@gmail.com

PUBLICACIONES DISPONIBLES A LA VENTA
(Los precios no incluyen los gastos de envío)

SERIE BIBLIOTECA GOATHEMALA

XIMENEZ, Fray Francisco. *Arte de las tres lenguas kaqchikel, k'iche' y tz'utujil*. Vol. XXXI, 1993, xxxii + 205 pp. US$.25.00.

ALVAREZ-LOBOS VILLATORO, Carlos Alfonso y Ricardo Toledo Palomo. *Libro de los Pareceres de la Real Audiencia de Guatemala 1571-1655*, Vol. XXXII, 1996, lviii + 311 pp. US$.40.00.

JUARROS, Domingo. *Compendio de la Historia de la ciudad de Guatemala*. Vol. XXXIII. Ed. crítica y estudio preliminar por el académico numerario Ricardo Toledo Palomo. 1999, lxxii + 668 pp. US$50.00.

ZAPORTA PALLARÉS, José, transcripción, estudio preliminar, notas e índices. *Capítulos provinciales de la Orden de la Merced en el Reino de Guatemala (1650-1754)*. Vol. XXXIV, 2014, cxvi + 694 pp. US$50.00.

KRAMER, Wendy, Coordinadora. Jorge Luján Muñoz y Wendy Kramer, editores. *Libro Segundo del Cabildo de la çibdad de Santiago de la provinçia de Guatemala començado a XXVII de mayo de MDXXX años*. Vol. XXXV, 2018, cxxii + 394 pp. US$50.00.

PUBLICACIONES ESPECIALES:

No. 25 BERLIN, Heinrich y Jorge Luján Muñoz. *Los túmulos funerarios en Guatemala*. 2ª ed. 2012. – US$25.00.

No. 30 XIMENEZ, Fray Francisco. *Primera parte del tesoro de las lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil, en que las dichas lenguas se traducen a la nuestra, española*. 1985, 659 pp. US$25.00.

No. 37 DE IRISARRI, Antonio José. *Antología*, Pról., selec. y notas del académico correspondiente John Browning. 1999. xii + 186 pp. US$20.00.

No. 38 RECINOS, Adrián. *Crónicas Indígenas de Guatemala*. 2001. xix + 186 pp. US$20.00.

No. 39 CONTRERAS R., J. Daniel y Jorge Luján Muñoz. *El Memorial de Sololá y los inicios de la colonización española en Guatemala*. 2004. x + 102 pp. US$20.00.

No. 40 CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto. *Puak: historia económica de Guatemala*. 2004. xii + 418 pp. US$30.00.

No. 41 CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto. *Historia de Villa Nueva*. 2005. xii + 140 pp. US$20.00.

No. 42 BOREMANSE, Didier. *Cuentos y mitología de los lacandones. Contribución al estudio de la tradición oral maya*. 2006. xl + 443 pp. US$40.00.

No. 43 LUJAN MUÑOZ, Jorge. *La tragedia de la Embajada de España en Guatemala, 31 de enero de 1980*. 2007. xxi + 313 pp. US$30.00.

No. 44 MACE, Carroll E. *Los Negritos de Rabinal y el Juego del Tun*. 2008. xxii + 352 pp. US$30.00.

No. 46 SAMAYOA, José Eulalio. *Notas, recuerdos y memorias*. 2010. xviii + 354 pp. US$35.00.

No. 48 ALVAREZ-LOBOS VILLATORO, Carlos Alfonso. *La familia González Lobos Stenhouse historia de un linaje*. 2011. – US$25.00.

No. 49 LUJÁN MUÑOZ, Jorge. *Ensayos de historia jurídica y del notariado en Guatemala*. 2011. – US$50.00.

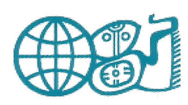
No. 50 INOMATA, Takeshi, Daniela Triadan, Kazuo Aoyama y Erick Ponciano, edit. *La política de lugares y comunidades en la antigua sociedad maya de Petexbatun. Las investigaciones del Proyecto Arqueológico Aguateca Segunda Fase*. 2ª ed. 2011. – US$20.00.

No. 51 JOHNSTON AGUILAR, René. *La Orden Carmelitas Descalzas en Guatemala. Fundación, funcionamiento, ritos y extinción*. 2015. – US$25.00.

Atlas Histórico de Guatemala. Jorge Luján Muñoz, Director-Editor, Guatemala, 2011, 400 pp., pasta dura. – US$150.00

GALLINI, Stefania. *Los colombianos Ospina Rodríguez en la historia del café en Guatemala: 1863-1871*. Separata *Anales* tomo LXXXVI (2011), pp. 95-230. US$20.00.

REVISTA ANALES DE LA ACADEMIA DE GEOGRAFÍA E HISTORIA DE GUATEMALA. Tomos del XXXIX (1966) al XCV (2020). US$25.00 c/u.



ACADEMIA DE GEOGRAFIA E HISTORIA DE GUATEMALA
ISSN 0252-337X